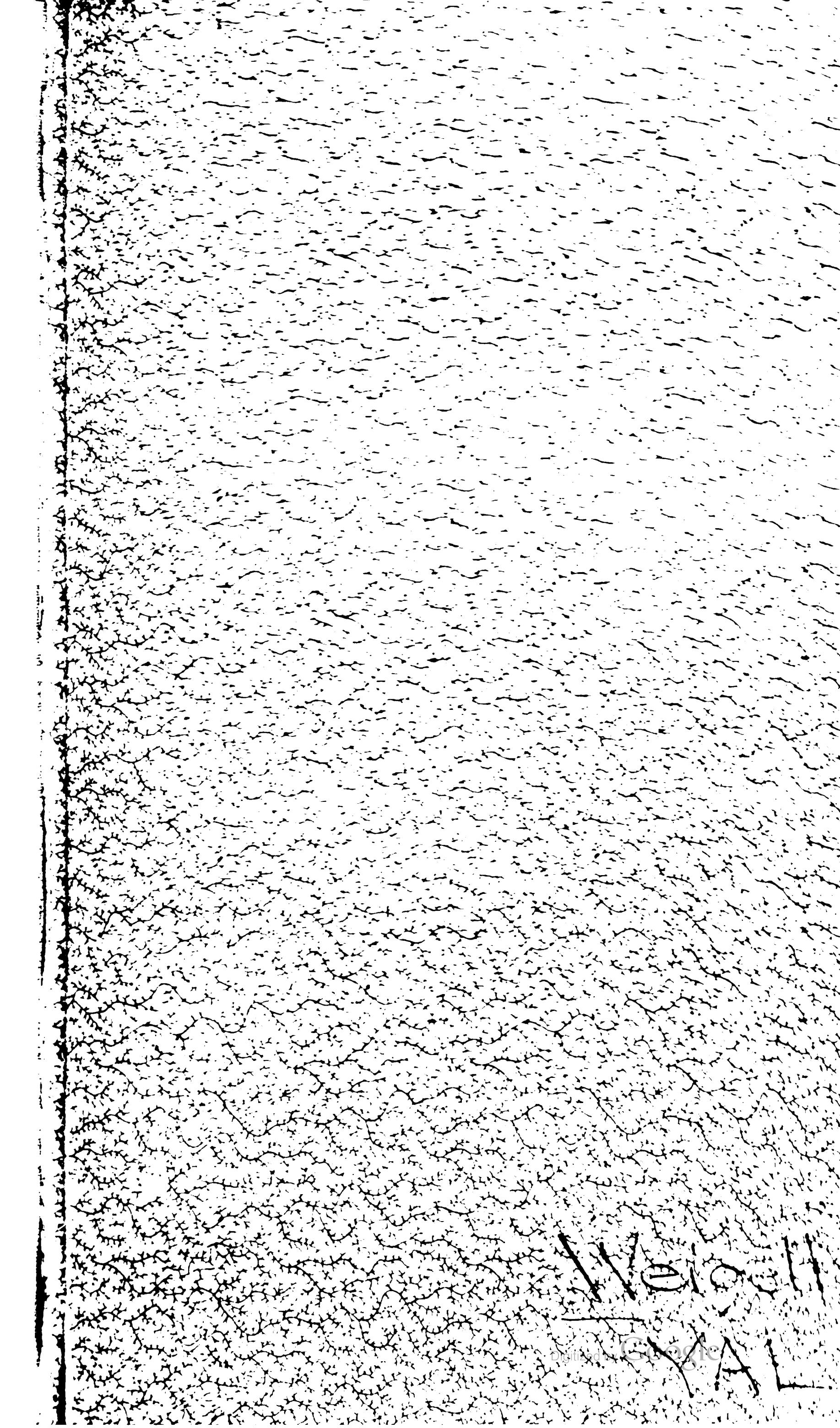


George Bancroft.



Zur Geschichte der neueren Philosophie.

Populäre Vorträge

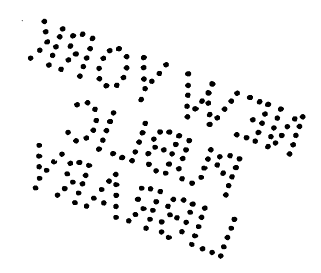
von

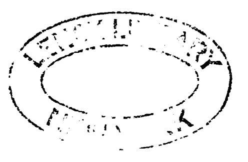
G. Weigelt.

Enthaltend:

Immanuel Kant. Johann Gottlieb Fichte. Friedrich Heinrich Jacobi.
Arthur Schopenhauer. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ludwig Feuerbach.

Hamburg.
Otto Meißner.
1855.





Vorwort.

Meine vor einem engeren Kreise von Gebildeten gehaltenen Vorträge über die neuere Philosophie dem Druck zu übergeben, veranlaßte mich die Einsicht in die in letzterer Zeit veröffentlichten populären Darstellungen derselben. Daß der Grundgedanke eines philosophischen Systemes klar hervortrete, der eine leitende Faden in allen Einzelheiten offen vorliege, ist die Hauptbedingung der Popularität in dem schwierigen Gegenstande. Diese Bedingung aber glaube ich besser als die bisherigen Darstellungen erfüllt zu haben.

Obgleich ich in dem ersten dieser Vorträge hauptsächlich das Verhältniß der neueren Philosophie zur Religion zu berücksichtigen versprach, habe ich dies dennoch nicht auf dem Titel bemerklich gemacht. Es scheint mir nemlich bei nochmaliger Durchsicht dieser kleinen Schrift dies Verhältniß allerdings stark, aber doch nicht mehr berücksichtigt zu sein, als es der Natur der Sache nach nothwendig ist. Die meisten der neueren Systeme nemlich halten selbst, außer ihrer eigentlichen, auch das noch für eine ihrer hauptsächlichsten Aufgaben, sich mit der eben herrschenden Religion, so gut es gehen will, auseinanderzusetzen. Hieraus folgt, daß eine Darstellung ihres Verhältnisses zur Religion gegeben werden muß.

Hiernach bitte ich die einleitenden Worte des ersten Vortrages zu beurtheilen. Im Grunde habe ich, da bis dahin die Theologie mein Fachstudium gewesen war, dadurch nur meine eigne Scheu vor der mir neuen und schwierigen Aufgabe zu überwinden gesucht. Wäre aber die Charakteristik jenes Verhältnisses der ausschließliche Zweck der vorliegenden Reden, so hätte ich die Philosophie Schopenhauers ausschließen müssen. Dieser geniale Denker, der nicht im Dienste des christlichen Staates steht, hat, wie er selbst sagt, nicht die Verpflichtung, mit jeder Ostermesse die neuesten Nachrichten über den lieben Gott ins Publikum zu bringen. Daß ich aber ihm, den selbst wissenschaftliche Darstellungen der Philosophie nur wenig, populäre gar nicht beachten, zwei Vorträge gewidmet habe, rechne ich mir zum Verdienste an. Sachverständige, wenn sie meine Schrift in die Hände nehmen, werden sehen, was ich in dem ersten der nachfolgenden Vorträge dem Studium Schopenhauers verdanke.

Hamburg, im Januar 1854.

I.

Anfang und Problem der neueren Philosophie.

Verehrte Anwesende! Ist es Bedürfniß und Genuß, aus dem praktischen Leben mit seiner Arbeit und Sorge zuweilen in der Welt der Ideen und Ideale einzukehren, so ist es doppelter Genuß, in dieser Welt Anderen ein Führer zu sein. Die mir gewordne Aufgabe, Männern und Frauen, welche das Interesse dazu mitbringen, von jener That des deutschen Geistes zu erzählen, die unsre Sprache mit dem fremden Namen der Philosophie bezeichnet, ist lockender, als das Bedenken schwer ist, ob ich auch der Aufgabe gewachsen sein möge. Daß ich dem gegen mich ausgesprochnen Wunsche, wenn auch mit voller Neigung, so doch nicht ohne Bedenken nachkommen konnte, ist dadurch erklärt, daß ich damit von dem Felde, auf welchem ich durch Studium und Gewohnheit heimisch geworden war, mich hinweg begebe. Jedoch schon in früheren Jahren, als ich an der Theologie verzagen wollte, war es die Philosophie, die mich zurückhielt, dem einmal gewählten Berufe Lebewohl zu sagen. Denn von ihr vernahm ich die Verheißung, daß sie mit der Religion und der religiösen Praxis denjenigen zu versöhnen im Stande sei, dessen Individualität das Denken angemessener als der Glaube ist. Freilich hat mir die Philosophie mit ihrer Verheißung nicht Wort gehalten; doch aber hat der Versuch, Wissen und Glauben durch sie zu versöhnen, ein Versuch, welchen die Theologen der Gegenwart leider immer seltener machen, das Eine bewirkt, daß ich das Bedenken gegen Ihren Wunsch und meine beneidenswerthe Aufgabe überwinden konnte.

Warum ich in der Darstellung der neueren Philosophie hauptsächlich das Verhältniß derselben zur Religion zu berücksichtigen wünsche, erhellt aus dem eben Gesagten schon. Diese Beschränkung

der Aufgabe ist eine Erleichterung ihrer. Wird ein Gegenstand von einer bestimmter Seite aufgefaßt, so darf Manches unberücksichtigt bleiben, was bei einer umfassenden historischen Darstellung nicht geschehen dürfte. Auch Sie haben insofern keinen Nachtheil von der Beschränkung, als bei unserm Thema nur diejenigen Fragen unberücksichtigt bleiben, die nicht ein für Alle gleiches Interesse haben. Wenn doch jede Religion, so wie jedes philosophische System den Anspruch macht, allgemeine oder ewige Wahrheit zu enthalten, so haben wir zu sehen, ob zu derselben, zu welcher durch das Glauben, auch durch das Denken zu gelangen ist. Nur die Art und Weise, zum Ziel zu kommen, die Methode unterscheidet die Philosophie von der Religion.

Selbstverständlich wird in diesen Vorträgen die Charakteristik der philosophischen Systeme der Neuzeit die Hauptsache sein, weil nur dadurch und darnach entschieden werder kann, ob das Verhältniß, in welches sich zur Religion jene Systeme gesetzt haben, gerechtfertigt, eine Konsequenz aus ihnen selber ist. Der Philosoph behauptet, von seiner Zeit und besonders von den in ihr herrschenden Vorurtheilen unabhängig zu sein, er ist ein durch Nichts beschränkter Monarch im Reiche der Gedanken. Behauptet er auch im Verhältniß zur Religion seine Königswürde, oder ist er da wie ein gewöhnlicher Mensch, der den Zeitverhältnissen Rechnung trägt und Koncessionen macht? Allgemein ausgedrückt lautet die Frage, ob überhaupt in der Philosophie der letzten funfzig Jahre für die Religion Raum gelassen ist. Sie sehen demnach, daß um diese Frage zu entscheiden, es darauf ankommt, in das, wovon die neue Philosophie ausgeht und wohin sie gelangt, eine Einsicht zu gewinnen, daß aber dann die Konsequenz auf das Verhältniß zur Religion leicht gezogen ist. Insofern besonders, als über dies Verhältniß geurtheilt werden soll, ist meine Aufgabe eine kritische. Wenn ich auch von der Charakteristik der Systeme die Kritik nicht auszuschließen gedenke, wird bei ihnen doch die geschichtliche Darstellung vorherrschend sein.

Diese Vorträge wollen sich ferner auf die neuere Philosophie beschränken; ich hätte bestimmter sagen sollen, auf die Philosophie seit Kant, dem großen königsberger Philosophen, mit dessen im Jahre 1781 erschienenen Werke über die Kritik der reinen Vernunft eine neue Epoche in der Philosophie begonnen hat. Dennoch

datirt der Beginn der neueren Philosophie aus früherer Zeit. Denn schon in den Systemen vor Kant handelt es sich um das eine und selbe Problem, denselben Gegenstand der Forschung, aber erst durch ihn ist das, worauf es dabei ankommt, vollkommen begriffen. Was bedeutet nun neuere Philosophie? Und wenn sich ein leitender Faden durch ihre Systeme zieht, was ist die eine Aufgabe, welche sie sich alle gestellt? Durch einen Hinblick auf die hauptsächlichsten der neueren Philosophen vor Kant ist diese Frage zu beantworten, ist am besten zu unserm eigentlichen Gegenstand zu gelangen.

Es läßt sich ohne Weitres muthmaßen, daß, wird einmal alte und neue Philosophie geschieden, die neue da beginnen muß, wo überhaupt die neuere Geschichte ihren Anfang nimmt. Vor der deutschen Reformation hat der individuelle Geist, der Alles gleichmachenden und absorbirenden Kirche gegenüber, kein Recht gehabt. Seine freie Entwicklung, das Berufen auf sich und seine Rechte galt als Empörung gegen die Wahrheit, als Verblendung gegen das Heil der eignen Seele. Die Reformation setzt den einzelnen Menschen, das Individuum in seine Rechte ein; indem sie das freie Verhältniß des Menschen zu Gott den Glauben nennt, macht sie vom Glauben, von der eignen religiösen That des Menschen die Seligkeit abhängig, über welche bis dahin die Kirche durch ihren Klerus unbeschränkt zu verfügen hatte. Mit dieser thatsächlichen Anerkennung des Individuums ist ein neues Lebensprincip in die Geschichte eingetreten, von dem wir hier nicht zu untersuchen haben, ob es im historischen Protestantismus zur vollen Geltung kam, oder nicht. Jedenfalls ist die totale Umwandlung nachzuweisen, welche dies Princip auf dem Gebiet des Denkens bewirkte.

Man bezeichnet die Philosophie vor der Reformation mit dem Namen der Scholastik, einem Namen, der über das Wesen derselben Nichts besagt, da Scholastik dem Wortlaut nach nur diejenige Philosophie bezeichnet, die in den seit Karl dem Großen bestehenden theologischen Schulen getrieben ward. Ihr Charakter aber ist ein ganz bestimmter, insofern sie allen Stoff des Denkens sich von der Kirche geben ließ. Den Kirchenglauben vernünftig zu begründen, ihn gegen die Angriffe zu vertheidigen, aus seinen einzelnen Dogmen ein zusammenhangendes System oder Lehrgebäude aufzuführen, das ist die Aufgabe der scholastischen Philosophie. Somit schöpft die

Vernunft nicht aus sich selbst, sie hat das Ziel ihrer Forschung im Voraus schon bestimmt; sie dient der Kirche, wie in den Zeiten der Romantik der fahrende Ritter sein Leben einsetzte für die Ehre der Geliebten. Die scholastische Philosophie ruft Zweifel gegen den Glauben auf, aber nur um sie zu widerlegen, oder, wenn ihr das unmöglich ist, sich hinter die Behauptung zu flüchten, daß Etwas in der Philosophie wahr sein könne, was falsch ist in der Theologie. Sie wirft, nachdem die eigentliche Arbeit des Begründens, Vertheidigens und Ordnens vollbracht ist, subtile Fragen auf, wie die bekannte, was mit der Maus geschehen soll, die von geweihter Hostie fraß. Aber dazu treibt sie der unverwüstliche Drang der Vernunft nach immer neuer Thätigkeit. Nachdem die ernste Arbeit gethan und an der Offenbarung Nichts mehr zu begründen ist, genügt sie jenem Drange durch nutzloses Spiel.

Sie könnten muthmaßen, daß in so abhängigem Verhältniß alle Selbständigkeit der Vernunft zu Grunde gehen mußte. Dem ist jedoch nicht so. Denn jede Thätigkeit, auch die nutzlose, stärkt und übt das Organ. Denken Sie Sich einen Menschen in einem ringsum wohlverwahrten Schlosse gefangen gehalten, aber zugleich beauftragt, die Festigkeit seines Gefängnisses genau zu untersuchen, damit er sich selbst und Andre von der Unmöglichkeit des Entweichens überzeuge. Indem er den ihm gewordnen Befehl gehorcht, wird sein Auge geübt, die Stellen herauszufinden, wo die Flucht am ehesten gelingen könnte. Die Vernunft, beauftragt mit dem Nachweis der Unmöglichkeit, über die Schranken der Kirche hinauszukommen, muß, durch die Untersuchung selbst erstarkt, zu der Einsicht gelangen, daß jene Schranken dennoch nicht unübersteiglich sind. Nur des muthigen Entschlusses, des Beispiels der kühnen That bedarf es nur, und die Gefangne rettet sich in's Reich der Freiheit, das draußen ausgebreitet liegt.

Diese That ist die Reformation. Nicht volle funfzig Jahre waren verflossen, seitdem Luther an die Kirchenthür zu Wittenberg seine fünfundneunzig Thesen angeschlagen hatte, als in England Bako von Verulam geboren ward. Von den höchsten Aemtern des Staates gestürzt, aus unruhvollem Leben in die Einsamkeit getrieben, ward der Staatsmann Philosoph, bereuend, daß ihn die Eitelkeit der Welt so lange von der Wissenschaft entfernt gehalten hatte. Ihr weiht er sich zum Jünger, aber er zuerst nimmt das

Material der denkenden Vernunft nicht mehr von der Offenbarung entgegen. Die blühende Natur, die von der Kirche geschmähte, wählt er sich zur Offenbarerin der Wahrheit, das heilige gelbe Pergament vertauscht er mit dem Grün des Lebens, die Apostel und Kirchenväter mit den Sinnen, das Dogma mit den Kräften des Weltalls. Er schildert das Elend der gefangnen Wissenschaft, die doch zur Freiheit berufen ist; er fordert, daß sich die Philosophie von allen Vorurtheilen entfessele, sie heißen, wie sie wollen. Vordem hatte man aus allgemeinen Begriffen, aus dem Uebersinnlichen die einzelnen Wahrheiten, das wirkliche oder konkrete Leben abgeleitet oder deducirt; er schlägt zur Reformation der Wissenschaft die umgekehrte Methode vor, den Weg der Deduktion, d. h. er fordert, wir sollen nicht mehr von dem Allgemeinen hinabsteigen zum Besonderen, nicht mehr von Gott zur Welt, sondern von der Erfahrung des Einzelnen hinauf- und hineindringen in's Allgemeine, vom Sinnlichen in's Uebersinnliche, vom Zeitlichen in's Ewige.

In dieser, der alten oder scholastischen entgegengesetzten Methode besteht die Bedeutung des ersten freien Philosophen, des Bako von Verulam, aber nicht in dem, was er durch diese Methode geleistet hat. Denn noch in den Windeln lag damals die Kenntniß der Natur. Die große Entdeckung des Kopernikus war noch die fixe Idee eines Thoren, Galilei war damals eben erst zum Märtyrer der neu entdeckten Welt geworden. Aber je mehr noch die Natur den Sinnen verschlossen lag, um so anerkennenswerther ist die Forderung des Bako von Verulam, um so leichter ist es zu begreifen, daß in ihm Mensch und Philosoph sich schieden, und daß dem Menschen die „heilige" oder „inspirirte Theologie," wie er sie nannte, zum Hafen der Ruhe ward, daß der Mensch den scholastischen Ausspruch thun konnte: „je absurder und unmöglicher ein göttliches Mysterium uns erscheint, desto größere Ehre erweisen wir Gott, indem wir es glauben." Aber was bedeutet es, nachdem die Fesseln gebrochen, die Mauern des Gefängnisses überstiegen sind, was bedeutet es da noch zu sagen: ich will freiwillig, will ohne Fesseln und Mauern Gefangner sein?

Dennoch ist, so bedeutungsvoll auch die Befreiung der Vernunft von den Schranken der Offenbarung, die That des Bako war, dennoch ist durch sie das reformatorische Princip in die Philo-

sophie noch nicht eingeführt. Hat die Reformation den Quell alles wahrhaft religiösen Lebens im Menschen selber aufgefunden, den Absolutismus der Kirche durch die freie Macht des Individuums gebrochen, so mußte, sollte auf dem Gebiet der Philosophie eine ähnliche Umwandlung vor sich gehen, nicht bloß gegen die Offenbarung die Natur vertauscht werden, es mußte das Subjekt für das Denken dieselbe Bedeutung erhalten, die ihm für die Religion errungen war.

Diese reformatorische That hat in der Philosophie René de Cartes oder Cartesius vollbracht, geboren im Jahre 1596, der gleichfalls aus unruhvollem Leben, aus Kriegsdienst in eine Allen verborgne Einsamkeit flüchtete. In Gegensatz zu Bako, der an die Betrachtung der Natur mit der Voraussetzung ging, daß, was sie den Sinnen offenbare, Wahrheit sei, oder vielmehr zur Wahrheit führe, erklärte er als den Anfang des Wissens den Zweifel an Allem. Wie sollten denn die Sinne die Pforten zum Tempel der Wahrheit sein, die doch tausendmal täuschen? Die Ruhe der Erde, die Bewegung der Sonne ist sinnlich gewiß und doch eine Lüge; ein Druck auf's Auge erzeugt die Erscheinung des Lichtes, wo es dunkel ist; die träumenden Sinne zaubern eine Wirklichkeit, welche den wachenden entschwindet. Und täuschen sie auch nur ein Mal, so haben sie schon damit alles Recht verwirkt, dem Philosophen den sichern Punkt zu geben, von wo aus er seine Forschung beginnen kann. Diese Behauptung des Cartesius ist durch Nichts zu widerlegen. Es ist damit nicht gesagt, daß wir den Sinnen niemals trauen sollen, sondern nur, daß ihre Aussagen untüchtig seien zum Fundament der Wahrheit. Darum müssen wir an Allem zweifeln, an Allem. Denn nicht zeigen uns die Sinne, daß das, was sie uns zeigen, auch wirklich ist; der Schluß, daß, weil ich das Bild des Baumes im Auge habe, der wirkliche Baum auch außer dem Auge ist, der Schluß ist unberechtigt; um wievielmehr ist das eine bloße Voraussetzung, eine unbegründete, also für die Philosophie untaugliche Meinung, daß, weil der Baum mir grün erscheint, er auch grün ist in der Wirklichkeit. Voraussetzungen und Meinungen führen zur Wahrheit nicht; es muß Etwas sein, dessen Dasein über allem Zweifel erhaben ist. Wäre ein solches Dasein nachzuweisen, so wäre damit der Punkt gefunden, wo der Philosoph sicher steht.

Ein solches nicht zu bezweifelndes Dasein aber ist wirklich, und dies wirkliche Dasein offenbart uns der Zweifel selbst, der an Allem zweifelt. Denn lügt auch die sinnliche Erfahrung, ist es auch unberechtigt, die Existenz des Baumes aus dem Grunde zu behaupten, weil er gesehen wird, so ist doch, daß er gesehen wird, keinem Zweifel unterworfen. Die Wirklichkeit des Sehens, Fühlens u. s. f., die Wirklichkeit aller Vorstellungen oder Ideen ist eine unmittelbar gewisse. Ist also auch das Gesehene nicht, so ist doch das Sehen, ist auch das Gedachte nicht, so ist doch das Denken, das Denken ist unzweifelhaftes Dasein, der Zweifel kann Alles, nur sich selber kann er nicht bezweifeln. Weil ich denke, bin ich! Wenn auch die Gewißheit keines andern Daseins, so ist doch diese eine: ich denke, darum bin ich.

Hiemit hat für die Philosophie das Denken dieselbe Bedeutung gewonnen, wie das Glauben für die Religion. Wie der Glaube die einzige Seligkeit, so ist das Denken die einzige Gewißheit. Freilich ist das unphilosophische Denken vom Dasein des Gedachten ohne Weiteres überzeugt, ihm fällt die Vorstellung der Sonne mit ihrer Wirklichkeit zusammen; was die Sinne zeigen, das hat unzweifelhaftes Dasein, es ist vollkommene Uebereinstimmung der Bilder in uns mit ihrer äußern Existenz. Cartesius hat Recht, wenn er diese Voraussetzung vernichtet, denn sie ist unbegründet. Die Voraussetzung von der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, der Erkenntniß mit dem Erkannten, des Idealen mit dem Realen ist ein Dogma, das wir auf Treu und Glauben hinnehmen; ist das eine große Dogma des unphilosophischen, des gesunden Menschenverstandes.

Was ist aller religiöse Zweifel gegen die Großartigkeit dieses vernünftigen? Ein Dogma ist die Offenbarung, das wir unbewiesen nicht hinnehmen wollen, und gleichfalls unerwiesen, nur geglaubt, mithin ein Dogma ist die Uebereinstimmung einer inneren und äußeren Welt. Vom Dasein der äußern überzeugen uns die Sinne nicht, über die wir ja nie hinauskommen, sondern überzeugt uns das Vorurtheil. Indem Cartesius dem Denken allein das Dasein zuerkennt, alles Andre in Frage stellend, hat er demselben in der Philosophie das Principat erobert. Aber er hat damit mehr als das gethan, er hat der Philosophie bis auf diesen Tag ihr Problem, den Gegenstand ihrer Untersuchung bezeichnet.

Das Verhältniß des Erkennens zum Erkannten, des Subjektes zum Objekt, des Geistes zur Materie, des Idealen zum Realen zu finden, ist die Aufgabe geworden, an deren Lösung die Denker gearbeitet haben.

Indem nemlich der Reformator der Philosophie auf die beschriebene Weise vom Zweifel oder Denken zur einzigen Gewißheit vom Dasein des Geistes kam, durfte er den Geist als das selbständige Wesen bestimmen, als das selbständige aus dem Grunde, weil sein Dasein durch sich selbst oder unmittelbar gewiß ist. Wird aber der Geist als jene bloße Thätigkeit des Denkens gefaßt, so steht ihm gegenüber das Gedachte, das, wovon sich das Denken unterscheidet, des Denkens Gegensatz. Ist nun der Geist das Innere, so ist sein Gegensatz, das Gedachte oder die Materie das Ausgedehnte. Wie das Denken das Attribut oder die Wesensbestimmtheit des Geistes, so ist die Ausdehnung das Attribut der Materie. Diese beiden Gegensätze aber, um deren Verhältniß es sich handelt, nennt Cartesius die Substanzen.

Er hat somit eine geistige und eine materielle Substanz. Denken Sie Sich von Allem, was uns sinnlich erscheint, die Merkmale hinweg, also etwa Gestalt und Farbe, das Feste und Flüssige, genug alles das, wodurch ein Wesen sich vom andern unterscheidet, so erhalten Sie Etwas, das mit den Sinnen nicht wahrzunehmen, in der Wirklichkeit nicht anzutreffen, aber um nichtsdestoweniger durch den Gedanken zu erfassen ist. Sie erhalten Etwas ohne jedwede andre Eigenschaft, als daß es ausgedehnt, mithin theilbar und undurchdringlich ist. Dies ist, was die Philosophen Materie nennen. Entfernen Sie ferner im Gedanken auch noch die Ausdehnung und was mit ihr zusammenhängt, so haben Sie damit doch nicht Alles verloren. Sie haben freilich nur noch ein ganz und gar Bestimmungsleeres, aber Sie haben eben das, an welchem alle Merkmale haften, was allen Erscheinungen zum Grunde liegt, an welchem alle Veränderungen vor sich gehen. Dies ist, was die Philosophen Substanz nennen.

Solcher Substanzen hat Cartesius zwei; die eine ist das Wesen aller räumlichen Gestalt, aller körperlichen Eigenschaft, die andre ist das Wesen aller Vorstellung, alles Fühlens und Wollens, woran alle Thätigkeiten der Seele haften. Gleicherweise selbständig sind Geist und Materie. Könnte gezeigt werden, daß zwischen der

einen und andern Substanz, zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten Einklang herrscht, so wäre damit objektive Wahrheit gefunden, das Ziel der Philosophie erreicht. Das Problem ist aufgestellt, es ist der Philosophie ihre Aufgabe gegeben.

Cartesius hat mit ihrer Lösung den Anfang gemacht, und in dem Suchen nach dem wahren Verhältniß sind ihm alle Denker gefolgt. Wie aber die Bedeutung des Bako von Verulam darin ausgesprochen ist, daß er der Philosophie die mittelalterlichen Schranken niederriß, und nicht in dem, was er auf dem neu eroberten Gebiet geleistet hat: so auch besteht die philosophische Bedeutung des Cartesius in der Aufstellung und nicht in der Lösung des Problems. Cartesius mußte, nachdem er als das einzig Zweifellose „ich denke, also bin ich" gefunden hatte, die Frage aufwerfen, wie über diese sichre Existenz zur sichern Ueberzeugung von der Wirklichkeit der vorgestellten Welt, von der Harmonie des Gedankens und des Gedachten zu gelangen sei.

In der Art und Weise, wie Cartesius diese Gewißheit erlangt, hört er auf, der freie Philosoph zu sein; hier mischt sich in sein klares Denken das bunte Schimmerlicht der Religion. Wenn doch, so schließt er, die zwei selbständigen Substanzen unabhängig von einander sind, wenn kein Verhältniß, keine Beziehung ist; wenn doch die Materie nicht aus dem Geiste, der Geist nicht aus der Materie kommt, so muß, wenn dennoch Einheit, also Wahrheit ist, diese Einheit in einem Dritten oder Höheren zu finden sein. Was ist nun dieses Dritte oder Höhere, zwischen beiden das vereinende Band?

Ursprünglich und eigentlich sind alle Vorstellungen nur in mir, und nur eine vorgestellte ist die Welt, von deren Dasein auch außer meiner Vorstellung ich mich überzeugen will. Nun aber finde ich, sagt Cartesius, unter der Menge der im Geiste vorhandnen Vorstellungen, Bilder oder Ideen einige, von denen ich weiß, daß sie mir beigebracht, andre, die ich selbst gebildet habe, noch andere, die mir eingeboren sind. Wäre unter ihnen nur eine, auf deren Dasein außer mir ich mit demselben Rechte schließen könnte, wie auf das Dasein meines Geistes, so wäre von innen nach außen der sichre Pfad gefunden. Es ist unter den angebornen Ideen eine, die in Wahrheit dieses leistet, das ist die Idee Gottes, des allervollkommensten Wesens. Unläugbar ist sie in dem Geiste;

aber der unvollkommene Geist kann nichts Höheres schaffen, als er selber ist; seine Kräfte reichen zur Erklärung aller anderen Ideen, aber alle seine Kräfte reichen nicht zur Erklärung dieser einen aus. Denn nie kann eine Wirkung größer sein, als die Ursache, darum kann der unvollkommene Geist selber die Idee des vollkommenen nicht bilden. Da sie nun dennoch in ihm vorhanden ist, so ist er gezwungen, die Erklärung ihres Daseins außer sich zu suchen. Das heißt, weil der Mensch Gott denken kann, so muß Gott sein. Von Gott muß der Gedanke Gottes kommen; die Idee des allervollkommensten Wesens setzt, weil sie da ist, ein eben solches Wesen als ihre Ursache voraus. Oder wir müßten behaupten wollen, daß die Ursache geringer als die Wirkung sei.

So ist denn außer der Gewißheit des Geistes noch eine andre, das eben so gewisse Dasein Gottes, mit dessen Dasein aber auch aller Zweifel, ob unsern Vorstellungen eine vorgestellte Welt entspricht, mit einem Mal verschwindet. Denn Gott, der als das allervollkommenste Wesen ohne Lüge, die reine Wahrheit selber ist, kann uns mit täuschendem Spiel nicht necken wollen. Dies thäte er, wenn unsre vorgestellte Welt kein reales, oder wenn sie ein gänzlich andres Dasein außer uns hätte, als sie in uns hat. Die Uebereinstimmung des Subjektiven mit dem Objektiven, des Gedankens mit dem Seienden ist Wahrheit, und das Dasein Gottes verbürgt sie uns. So geht der Weg vom Geist zu Gott und von Gott zum Dasein der Außenwelt. Während sonst Theologen und Philosophen aus der Welt das Dasein Gottes beweisen, ist dem Cartesius umgekehrt durch Gott das Dasein der Welt gewiß.

Wenn den Bako von Verulam mit Recht der Vorwurf trifft, daß er sich nicht damit begnügen wollte, Philosoph zu sein, daß er zu der durch die Natur gefundnen Wahrheit noch die Offenbarung nahm, so flüchtet er in's Heiligthum der Religion doch nur, nachdem er den Philosophenmantel bei Seite legte. Ihm grenzen die philosophischen und die religiösen Wahrheiten äußerlich an einander, wie die Werkeltage der Arbeit an die Feiertage. Die Konvenienz oder das anerzogne gemüthliche Bedürfniß macht diesen Philosophen religiös. Cartesius aber braucht zur Vollendung seines philosophischen Systems selbst die Religion; er ruft den Gott der Religion mitten in die Hallen seiner Philosophie. Wenn nun seine Behauptung, daß zu uns angebornen Ideen auch die Idee Gottes

gehört, eine unerwiesene, wenn ihr Ursprung auch von anderswoher abzuleiten wäre? Wenn nun ein Geist unter den Ideen, die ihn füllen, diese eine gar nicht fände, die dem Philosophen Cartesius so unentbehrlich ist? Nun so bleiben Geist und Materie getrennt, ungewiß bleibt uns die Existenz der realen Dinge und keine sichre Wahrheit ist, keine Harmonie des Erkennens und des Erkannten.

Sind wir einmal dem Cartesius ohne Bedenken bis dahin gefolgt, wo er dem philosophischen Denken das religiöse Glauben zur Hülfe ruft, so können wir ihn auch an diesem Punkte nicht verlassen, denn es ist von da nun einmal ohne Hülfe, ohne ein Drittes, Aeußeres nicht weiter zu kommen. Stellen wir aber die Richtigkeit der Behauptung, daß die Idee Gottes dem endlichen Geiste angeboren ist, in Frage, erklären wir durch die bekannten Geisteskräfte des Menschen auch das Dasein dieser Idee, so sind wir vielleicht schon zu weit mit unserm Philosophen gegangen, so ist wahrscheinlich der Fehler des Denkens schon weiter zurück aufzufinden. Cartesius setzt der einen Substanz eine andre, dem Denken setzt er das Sein entgegen, womit der Begriff Substanz wieder aufgehoben wird. Denn sie, die doch das Eine und Selbe in Allem und mithin schrankenlos ist, erhält dadurch eine Schranke; sie, die doch in allem Besonderen das Allgemeine ist, wird selber ein Besonderes. Cartesius hat das reformatorische Princip in die Philosophie eingeführt und hat aller folgenden Philosophie ihr Problem gestellt. Aber an der Verwirklichung des Principes, an der Lösung des Problems ist sein Philosophiren gescheitert, weßhalb ich sagte, daß seine Bedeutung darin beschlossen ist, daß er die neue Philosophie von der alten geschieden hat.

Wenn ich nun, wie auf die folgenden Systeme, so auch auf Benedikt Spinoza, dessen Philosophie mit der des Cartesius nahe zusammenhängt, in dieser einleitenden Betrachtung nur einen flüchtigen Blick werfe, so geschieht dies, weil er zur Lösung des einmal gestellten Problems, zur Lösung der Frage nach dem Verhältniß des Idealen zum Realen nichts Wesentliches geleistet hat; aber es geschieht nicht entfernt, weil ich, abgesehen von diesem Problem, der Philosophie dieses bewundernswürdigen Mannes ihre ungeheure Bedeutung streitig machen wollte. Um das Wesen der neuern Philosophie, nicht aber um ihre Geschichte vor Immanuel Kant handelt es sich uns heute. Dem klaren und konsequenten

Geiste Spinoza's entging der Widerspruch nicht, mit welchem die Substanz des Cartesius behaftet ist. Diesen Widerspruch entfernt er aus ihr, indem er begreift, daß sie, das eine Sein in allem Seienden, das Beharrende in allem Wechsel über jedem Gegensatze stehen muß. Somit sind Denken und Ausdehnung, Geist und Materie nicht zwei sich ausschließende oder gegenüberstehende Substanzen, weil damit ja jede verendlicht würde, sondern sowohl das Denken, als die Ausdehnung sind nur unsre verschiednen Anschauungsweisen des einen und selben Wesens aller Dinge. Spinoza lös't also das Problem vom Verhältniß des Denkens zum Dasein, indem er es leugnet, indem er vom Wesen aller Dinge sagt, daß es weder Verstand noch Ausdehnung ist. Dies ist, soll einmal der Begriff der Substanz an die Spitze der Philosophie gestellt werden, eine ebenso nothwendige, wie kühne Konsequenz. Indem Spinoza sodann folgerichtig weiter allem entstehenden und vergehenden, allem mannigfaltigen Dasein, es heiße Leib oder Seele, oder wie es wolle, indem er Allem, dem wir Dasein zuschreiben, das wahrhafte Sein abspricht, dieses nur für seine eine Substanz bewahrend: überragt seine Philosophie an Kühnheit und Großartigkeit alle Systeme vor ihm und nach ihm, und ein so furchtloser Mensch wie er, ist vielleicht nur ein Mal geboren. Darum steht er auch im Verhältniß zur Religion allen Denkern als ein Muster da. Spinoza braucht zur Vollendung seines Systems von den religiösen Zeitvorstellungen keine zu entlehnen.

Dennoch nennt er sein eines Sein, seine ewige, nie gewordne Substanz nennt er dennoch Gott. Er hätte sie mit demselben Rechte Natur oder Materie nennen können, aber er nennt sie Gott. Es ist das Wort, der Name und nichts weiter, das ihn mit der Religion verbindet; obgleich seine Philosophie vom Anfang bis zum Ende des Namens Gottes voll ist, ist sie dennoch atheistisch. Der Gott dieses jüdischen Philosophen hat mit dem Gott des Judenthums Nichts gemein, sondern ist vielmehr der grade Gegensatz des Jehova, der ja die reale Welt als ihr Schöpfer und Regent außer sich hat. Sagt Spinoza doch ausdrücklich, daß der einen Substanz, die er Gott nennt, weder Verstand noch Wille beigelegt werden dürfe; Verstand und Wille kommen der endlichen Kreatur, den Modis oder Erscheinungsformen des Unendlichen zu. Mit Recht haben darum seine Volksgenossen ihn in den Bann

gethan, denn wen die freien Hallen der Philosophie aufgenommen haben, der gehört nicht in die Synagoge. Hier nun zeigt sich freilich nicht, daß, wie die Scholastik behauptet, Etwas in der Philosophie wahr sein könne, was in der Theologie falsch ist, aber es zeigt sich, daß, was in der Religion eine Schande ist, eine Ehre sein kann in der Philosophie.

Wenn wir nun auch zugeben, daß, ist einmal der Begriff der Substanz recht gefaßt, von dem einen unterschiedslosen Sein in allem Dasein weder gesagt werden kann, daß es Geist, noch daß es Materie sei, woher denn die, allem unsern Denken zum Grunde liegende Voraussetzung, daß alles Wirkliche ein doppeltes Dasein hat, in uns ein geistiges und ein äußeres oder ausgedehntes? Aus der Substanz hat Spinoza diesen Unterschied des Idealen und Realen nicht hergeleitet; von der großartigen Einheit seiner Substanz ist der Weg zur Vielheit des Daseins nicht zu finden. Cartesius hält an dem Unterschiede fest und ruft aus der Religion, als die dritte zu seinen zwei Substanzen Gott herbei, damit dieser, ein deus ex machina, die Philosophie zum Ende und das Drama des bunten Weltlebens zum versöhnenden Schlusse bringe. Mit Rücksicht auf das, was ich als das Problem der neueren Philosophie bezeichnet habe, ist somit Cartesius ebensowenig ausreichend als Spinoza. Beginnen wir vom Gegensatz des Denkens und Seins, so kommen wir zur Einheit, d. h. zur objektiven Wahrheit und Gewißheit nicht; machen wir mit der Einheit Ernst, so ist aus ihr das Mannigfaltige nicht herzuleiten, der Gegensatz kommt nicht zu seinem Rechte.

Ich würde die Darstellung nur verwirren, zur Erläuterung dessen aber, worauf es ankommt, zur Erläuterung der Aufgabe, die sich die neuere Philosophie gestellt hat, Nichts von Bedeutung hinzufügen, wenn ich Ihnen ferner andere auf die genannten sich stützende Systeme schildern wollte. Ihre Charakteristik gehört in die Geschichte der Philosophie, aber nicht in eine Einleitung auf unser eigentliches Thema. Weil an dem Grundfehler des betrachteten Philosophirens Geulinx, wie Malebranche, wie Leibnitz Theil hat, darum hat keiner von ihnen die Aufgabe wesentlich weiter geführt. Aber zeigen, wie dem französischen Materialismus Alles, was wir Geist nennen, nur Wahn und ein Vorurtheil ist,

das wir nicht zu erklären, sondern abzuschütteln haben; oder zeigen, wie der englische Bischof Berkeley im Gegensatz hierzu Allem, was wir Materie, Stoff oder Körper nennen, die Wirklichkeit abspricht, weil wir ja doch aus der Vorstellung zum Vorgestellten niemals gelangen, das hieße zusehen, wie der Knoten zerhauen wird. Es ist in unserm Bewußtsein der Gegensatz des Idealen und Realen, den die Philosophie zu versöhnen hat, und eine Leugnung ist keine Versöhnung.

Nur ein System, das an die Lösung der Aufgabe auf eine von den bezeichneten Arten verschiedene Weise ginge, könnte für unsre einleitende Betrachtung noch von Interesse sein. Ich sprach so eben von einem Grundfehler des charakterisirten Philosophirens, den ich Ihnen näher bezeichnen muß. Wenn es sich darum handelt, das Verhältniß des Erkennens zum Erkannten, des Subjektes zum Objekte, des Denkens zum Sein zu erforschen, so darf nicht mit irgend einem Objekte oder Gegenstand der Philosophie begonnen werden, sondern eine nähere Untersuchung des erkennenden Geistes selbst muß das Erste sein. Es war ein ungemein glücklicher Gedanke des englischen Philosophen John Locke, der im Jahre 1632 geboren ist, mit diesem Ersten oder zuerst Nothwendigen das Philosophiren auch zu beginnen. Cartesius freilich war schon vom menschlichen Geiste ausgegangen, aber von diesem doch nur, sofern er in ihm das einzig sichre Dasein gefunden hatte. Allsogleich wendet er sich wieder mit dem Gedanken vom Denken hinweg zu einem andern Objekte, der Substanz. Wie kann ich aber an eine Arbeit gehen, ehe ich meine Kräfte geprüft habe? Das Erste und somit das zuerst zu Untersuchende bleibt die Thätigkeit des Denkens selbst, was Cartesius ebensowenig wie seine Nachfolger beachtet hat. Das ist der allgemeine Grundfehler. Sie Alle üben die philosophische Thätigkeit, anstatt an der Untersuchung derselben, an irgend einem, von anderswoher genommenen Gegenstande oder Objekt, heiße dies nun Substanz oder Materie, Monade oder Kraft, oder sonstwie. Ein Philosophiren, das ein Objekt an den Anfang stellt, um aus demselben, als aus einem obersten Princip, einer Fundamentalwahrheit alles Andre herzuleiten, ist ein dogmatisches Philosophiren, weil der Gegenstand der Forschung dem Denken von außen gegeben ist, wie dem Glauben das Dogma. Ehe ich aber Etwas erkennen will, muß ich wissen, was das Erkennen ist, ich muß, wie

die Philosophie sich ausdrückt, nicht dogmatisch, sondern kritisch verfahren.

Von Kant datirt sich diese kritische Methode, aber schon vor ihm haben die Engländer Locke und Hume einen Versuch gemacht, daher sie uns unmittelbar in unser eigentliches Thema einführen. Da, wo Cartesius aufhörte, Philosoph zu sein, hat Locke das Philosophiren aufgenommen; daß unserm Geiste irgendwelche bestimmte Ideen angeboren seien, will er nicht gelten lassen; denn diese müßten ja bei Kindern und gänzlich Unwissenden in gleicher Weise wie bei dem vollendeten Philosophen anzutreffen sein, weil nur was gewußt wird auch im Geiste oder Bewußtsein ist. Somit stammt, wenn sie nicht angeboren ist, jede Erkenntniß aus der Erfahrung; nur das ist ein Irrthum des Bako, daß sich die Dinge auf die leere Tafel der Seele spiegeln grade wie sie an sich selben, abgesehen von unsrer Seele sind. Denn offenbar sind von den Empfindungen, Bildern oder Ideen, welche die wirklichen Dinge in uns anregen, manche ein Produkt des innern und des äußern, des geistigen und materiellen Seins. Nur durch das Auge existiren Licht und Farbe, so wie nur im Ohre der Klang ist, die Höhe oder Tiefe der Töne. Denke Dir die empfindenden Sinne hinweg, und ohne Licht, farb- und klanglos ist das Objekt der Erkenntniß, ist die Welt. Es kommt hier wirklich ein Doppeltes zusammen; die Beschaffenheit der Nerven im Auge und im Ohr macht es, daß wir — um durch die Entdeckung der neueren Physik Lockes Behauptung zu erläutern — wir Aetherschwingungen als Licht, das Erzittern der Körper als Ton vernehmen. Darum haben die Eigenschaften vieler Dinge, abgesehen von unsern Sinnen, eine gänzlich andre Beschaffenheit an sich selber, als sie für uns haben, und eben diese durch uns und die Dinge zumal bewirkte Beschaffenheit ist das Ideelle in unsrer Erkenntniß. Dagegen haben Ausdehnung und Gestalt, Bewegung, Ruhe und Zahl ein von unsrer Wahrnehmung unabhängiges, rein objektives Dasein, denn hier vermögen wir Nichts zu entdecken, das wir der Erkenntniß der Außenwelt hinzugefügt hätten. Auf diese letztern, von der Beschaffenheit unsres Empfindens nicht abhängigen oder primären Eigenschaften, sind jene oder die sekundären zurückzuführen, von ihnen herzuleiten. So zeigt uns eine Prüfung unsres Wahrneh-

mungsvermögens die richtige Grenzlinie zwischen dem Idealen und Realen, der vorgestellten und der wirklichen Welt.

Wenn nicht auch noch in diese Methode, das wahre Verhältniß festzustellen, sich ein Irrthum eingeschlichen hätte! Das ganze Räsonnement beruht auf der einen Ueberzeugung, daß unsre Empfindungen und Vorstellungen die Wirkungen außer uns existirender Dinge sind. Die primären Eigenschaften, d. h. diejenigen, die wir erkennen, wie sie wirklich sind, die also so sind und bleiben, wie sie sind, wir mögen sie nun wahrnehmen oder nicht, nemlich die Gestalt, die Undurchdringlichkeit, die Zahl u. s. f., wirken auf uns und erzeugen, weil wir nun einmal so beschaffen sind, wie wir sind, die Vorstellungen des Tons und der Farbe, des Geschmacks und Klanges, der Rauhigkeit und Wärme. Weil diese bestimmten Ursachen sind, müssen diese bestimmten Wirkungen erfolgen. Was aber, fragt Hume, der zweifelnde Philosoph, was giebt der Philosophie das Recht, von einer Wirkung zu sprechen, das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung als unbestreitbare Wahrheit hinzunehmen? Wenn auch immer auf den Blitz der Donner folgt, wer kann mir zeigen, daß dieser auch die Wirkung jenes ist? Wir erfahren und kennen offenbar Nichts, als auf einander folgende Erscheinungen, aber das Verhältniß ihrer tragen wir in sie hinein, und wir verbinden sie durch den Begriff der Ursache und Wirkung zu einer Einheit. Wir kennen wirklich und eigentlich nur das Nacheinander der Empfindungen, das Nebeneinander derselben in der Zeit, und untauglich zum philosophischen Erkennen ist der Fundamentalsatz des Lockeschen Philosophirens. Und wie wir in die Reihenfolge der Erscheinungen das Verhältniß der Ursache und Wirkung nur hineintragen, ebenso unberechtigt reden wir von Dingen, an denen bestimmte Eigenschaften haften, reden von Attributen der Substanz. Wenn du der Rose Form, Duft und Farbe, wann du ihr alle Eigenschaften nimmst, so bleibt nicht Etwas, so bleibt Nichts. Wir gewahren immer nur verschiedene Eigenschaften neben einander, aber das Band, wodurch die vielen zu einem Wesen verbunden sind, das flechten wir hindurch. So kennst du von dir selbst nur wechselnde Vorstellungen, Gefühle und Willensakte und auch durchaus nichts Andres. Was aber berechtigt dich, hinter dem Wechsel noch ein Bleibendes, eine Seele, ein Selbst, ein Ich zu behaupten? Der Substanz, mit der

Cartesius und Spinoza philosophirten, entspricht nichts Wirkliches. Es ist über innere Vorstellungen, über Meinungen hinaus zu einer objektiven Wahrheit nicht zu gelangen. Ob diese Dinge an sich selbst so sind, wie unsre Empfindungen und Vorstellungen, auf diese Frage ist keine Antwort zu finden.

Der Zweifel des Cartesius ist der Anfang, der Zweifel des Hume ist das Ende des Philosophirens. Doch hat der letztere den Immanuel Kant, nach seinem eignen Geständniß, aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. Wir wollen ihn in der nächsten Betrachtung erwachen sehen.

II.

Immanuel Kant.

(Erste Vorlesung.)

Wirft man die Frage auf, was Wahrheit ist, so findet die Antwort: Wahrheit ist vollkommene Uebereinstimmung des Erkennens mit dem zu Erkennenden, des Objektes mit dem Objekt, keinen Widerspruch. Aber es ist dies auch nur eine bloß formale Erklärung, d. h. eine solche, die über den Inhalt Nichts aussagt. Das Wenigste, was von diesem ausgesagt werden kann, ist, daß er von Allen ohne Ausnahme und zu jeder Zeit anerkannt werden müsse.

Die Feststellung des Verhältnisses zwischen dem Erkennen und dem Erkannten, zwischen Subjekt und Objekt, dem Idealen und Realen habe ich Ihnen als die Aufgabe der neueren Philosophie an einigen ihrer Systeme charakterisirt. Ich habe Ihnen den Grundfehler bezeichnet, dessen sich bis auf den englischen Philosophen Locke alle Systeme schuldig gemacht. Indem die Einen alle Erkenntniß aus dem Geist schöpfen, Andre wieder von der Voraussetzung ausgehen, daß in die leere Seele alle Erkenntnisse aus der Erfahrung hineinkommen, so beginnen die Einen wie die Andern ihr Philosophiren mit irgend einem irgendwoher genommenen Gegenstand oder Objekt, von dem sie alsdann alles Uebrige herleiten.

Wird nun vom Geiste oder den ihn erfüllenden Ideen aus der Anfang gemacht, so bleibt das Bedenken, ob seinen Wahrheiten auch eine äußere Existenz entspricht, ob man sich nicht umtreibt in leeren Begriffen; wird hingegen die Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen, so gelangen wir, weil doch die Erfahrung immer nur Einzelnes giebt, zum Allgemeinen, zur Wahrheit nicht.

Während sich nun in der Zeit vor Immanuel Kant das Philosophiren in Frankreich und England auf die gegebene Erfahrung stützte, hatte sich eine Philosophie aus allgemeinen Begriffen und Definitionen die Alleinherrschaft auf allen deutschen Universitäten angemaßt, und dieser Philosophie Meister und Herold war gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Christ. Wolff, Professor zu Halle und Marburg. Von dem Zweifel der Engländer und Franzosen war Nichts in dieser deutschen Philosophie, die über das Sein und Wesen aller Dinge, über Schöpfung der Welt, über Seele und Gott vom erhabnen Dreifuß des Denkens herab ihre untrüglichen Aussprüche that. Wenngleich die hallischen Pietisten es dahin brachten, daß dem Professor Wolff bedeutet ward, er solle binnen vierundzwanzig Stunden bei Strafe des Stranges die preußischen Lande verlassen, so war doch das Einvernehmen zwischen Glauben und Wissen damals so gut, wie nie vorher, was endlich zur Anerkennung kam und die Zurückberufung des Vertriebenen zur Folge hatte. Es war wirklich auch eine Thorheit, diesen Mann zu beunruhigen, der stolz darauf war, dem Glauben die sonnenklaren Beweise zu liefern; es möchte denn sein Verbrechen darin gelegen haben, daß er für sein Denken das Privilegium des Glaubens, die Wahrheit vollkommen zu erfassen, in Anspruch nahm.

Die Selbstgenügsamkeit und Unerschütterlichkeit des dogmatischen Wissens dauerte bis zum Jahre 1781, in welchem Jahre ein Professor der Philosophie an der Universität Königsberg, anfänglich selbst ein Anhänger Wolffs, ein Buch herausgab, das wie ein zündender Blitz einschlug in den wohlverwahrten Speicher deutscher Wissenschaft. Sein Verfasser hat durch diese und die ihr folgenden Arbeiten eine Revolution in der Welt der Ideen hervorgerufen, aber nicht eine, deren Forderungen und Resultate durch eine nachfolgende Reaktion vernichtet wurden.

Sie können sich keinen größeren Gegensatz denken, als zwischen dem äußern und innern Leben dieses Mannes. In einem einfachen

Handwerkshause in der Stadt Königsberg ist Immanuel Kant 1724 geboren. Weil er als Kind einige Anlagen und rege Wißbegierde zeigte, so sahen seine Aeltern bald, daß er zu etwas Höherem bestimmt sei, als das Sattlerhandwerk seines Vaters fortzusetzen. Der begabte Knabe muß selbstverständlich Pfarrer werden, denn wo sind geistige Fähigkeiten wohl besser zu verwerthen als im geistlichen Amt? Zu seinem Glück hat er an einem Oheim einen Gönner, der ihm den Besuch der Universität Königsberg möglich macht. Der pietistische Hochmuth in der theologischen Fakultät treibt ihn zum Studium andrer Wissenschaften, besonders der Philosophie, und da er bei Bewerbung um ein Amt Zurücksetzung erfahren muß, entsagt er der Kanzel für immer. Durch Privatunterricht kann der junge Gelehrte seine Subsistenzmittel nicht erwerben; er wird Hauslehrer auf dem Lande bei verschiedenen Familien, bis es ihm nach neun Jahren, nicht durch eigne Ersparnisse, sondern durch Beihülfe seines Oheims gelingt, die Doktorwürde zu erwerben und mit ihr die Erlaubniß, Vorlesungen an der Universität seiner Vaterstadt zu halten. Obgleich der Kreis seiner Zuhörer sich von Jahr zu Jahr erweitert, hat er es nach funfzehn Jahren doch nur erst zum Unterbibliothekar an der Schloßbibliothek gebracht, ein Posten, der ihm ein festes Gehalt von zweiundsechzig Thalern abwirft. Endlich als er im siebenundvierzigsten Lebensjahre steht, erfolgt seine Ernennung zum Professor der Logik und Metaphysik. Nun ist bei einem Einkommen von vierhundert Thalern seine Existenz gesichert und ihm das Arbeiten nicht bloß mehr um Brot, sondern nach Neigung möglich gemacht. Alle glänzenden Anerbietungen, die ihm später gemacht werden, weist er zurück; wünscht er doch weiter Nichts, als ein bis auf das Geringste gleichmäßiges Dasein, dessen einförmiger Takt das Denken nicht stört. So lebt er denn in seinem selbsterworbnen Hause einen Tag wie den andern, ein Mönch durch die Wissenschaft; er hält mit pedantischer Treue des Vormittags seine Kollegien, ladet sich einige bestimmte Freunde zu Tisch, macht jeden Abend seinen Spaziergang, verkehrt danach mit seinen Gedanken. Nur des Sonntags, aber auch einen wie den andern, erlaubt er sich ein Vergnügen, er speist außer dem Hause. Schon ist er zehn Jahre Professor gewesen und steht an der Schwelle des Greisenalters, da erscheint die Kritik der reinen Vernunft, das Hauptwerk seines Lebens, dem in kleinen Zwischen-

räumen seine andern Werke folgen. Bald wird in den Hörsälen aller deutschen Universitäten die neue Lehre des königsberger Professors vorgetragen, nur in dem kleinen Kreise, mit dem er verkehrt, in seinem eignen Hause ist von den Thaten seines Geistes nicht die Rede. Während man überall seines Ruhmes voll ist, erhält der einundsiebzigjährige Greis durch das Ministerium Wöllner eine Kabinetsordre, die ihm jede fernere Herabwürdigung der Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums untersagt. Kant hat eine höhere Aufgabe, als an der Religion des preußischen Staates zum Märtyrer zu werden; er enthält sich aller Vorträge über Religion, aber von der Antwort, die er gegeben, spricht er mit keinem Menschen. Doch übt die Beschränkung seines freien Denkens, seines eigentlichen Lebens einen trüben Einfluß auf die immer gleiche Heiterkeit seines Gemüthes. Bald schwinden auch seine Körper- und Geisteskräfte; er, der alle frühere Anschauung der Welt bis in's Fundament erschüttert hat, bittet seine Freunde: „Meine Herren, ich bin alt und schwach, sie müssen mich wie ein Kind betrachten." Bald ist der große Philosoph wieder Nichts mehr, als das, ein Kind am Geist und am Körper, ein müder Greis. Im Jahre 1803 endet sein Leben unscheinbar, wie es begonnen hatte.

Das wahre Leben dieses Mannes geht auf in sein philosophisches System. Dies ist ein großartiges Gedankengebäude, dessen architektonische Kunst zu verstehen ein anhaltendes Studium erfordert. Das Fundament des Gebäudes ist nicht ein einzelner Satz, nicht irgend eine vorangestellte Erkenntniß, aus welcher scheinbar oder wirklich Alles hergeleitet wird, sondern das Fundament, darauf er baute, ist das menschliche Erkennen selbst. Kant hatte begriffen, daß zur Wahrheit und Gewißheit nimmer zu kommen sei, wenn ohne Weiteres von kosmologischen oder theologischen, ethischen oder philosophischen Fragen ausgegangen wird, sondern daß vor Allem erst erkannt werden müsse, wie überhaupt Erkenntnisse zu Stande kommen. Diese Aufgabe hatten sich, wie Sie erinnern, schon die Engländer Locke und Hume gestellt, sie aber mit ungleich weniger Einsicht in ihre Bedeutung, mehr nur beiläufig und ohne zu bestimmten Resultaten zu gelangen. Kant zuerst verläßt entschieden die dogmatische Methode des Philosophirens. Weil er durch Kritisiren des Erkennens über das zu Erkennende und Er-

kannte Aufschluß gewinnen will, ist seine Philosophie im Unterschied von jener dogmatischen die kritische genannt.

Wenn ich nun auch darauf verzichten muß, Ihnen von der Architektonik des kantischen Gedankengebäudes ein Bild zu entwerfen — obgleich hierdurch erst die Größe des Philosophen klar wird — so muß ich Ihnen doch in das Resultat seiner Arbeit eine Einsicht zu verschaffen suchen. Wir sehen ihm also nicht zu, wie er auf der breiten Grundlage des menschlichen Erkenntnißvermögens oder der Vernunft im weitern Sinne dieses Wortes, die er zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, Pfeiler an Pfeiler baut, die sich zu einer Spitze zusammenwölben, sondern diese Spitze selbst betrachten wir von oben oder seitwärts. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, damit nicht in Ihnen die Meinung entstehe, daß ich Ihnen zugleich in der ungefähren Uebersicht der Resultate auch die Methode gebe, durch welche Kant zu denselben gelangt ist.

Seiner Behauptung, mit welcher er die Kritik der reinen Vernunft eröffnet, daß nemlich alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, keine Erkenntniß aber der Erfahrung vorangehe, werden die Meisten gerne beistimmen. Weniger leicht zugestanden und begriffen ist schon der folgende Satz: „wenn gleich alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch nicht eben alle aus der Erfahrung,“ und doch ist Nichts gewisser, als dies. Selbst wer alle seine Erkenntniß aus der Erfahrung zu schöpfen vorgiebt, verläßt den Boden derselben unzählige Male. Ist doch schon die Behauptung, daß alle Körper schwer sind, sofern dies eine Wahrheit sein soll, ein Hinausgehen über die Erfahrung, die wohl an einzelnen, aber nicht an allen Körpern jene Eigenschaft zeigte. Wird gar als eine sichre Erkenntniß ausgesprochen, daß jede Veränderung eine Ursache hat, so zeigt ein geringes Nachdenken, daß nicht einmal eine einzige Veränderung, geschweige denn jede, uns erfahrungsmäßig die Erkenntniß der Ursache giebt. Ja, es wäre denkbar, was uns schon dies eine Beispiel vermuthen läßt, daß Vieles von dem, was wir der Erfahrung zu danken glauben, gar nicht aus dieser geschöpft ist, sondern statt von außen, von innen stammt, wenn wir uns dessen auch nicht bewußt sind. Schon der Philosoph Leibnitz hatte den Ausspruch gethan: „die Dinge finden in unsrer Seele kein Fenster,

durch das sie hereinsteigen könnten.“ Lieber vergleicht man die Seele einem Spiegel, der da bereit liegt, daß Himmel und Erde, alle Formen und aller Wechsel, alle Schönheit und Harmonie, kurz, daß sich Alles in ihm abbilde, wie es draußen ist. Sie erinnern aus der vorigen Betrachtung, wie schon Locke versucht hat, das zu trennen, was in unsern Erkenntnissen Wirkung jenes Glases, die Thätigkeit unsrer Seele, das Ideale, und was das Wirkliche, das Reale, von unserm Erkennen Unabhängige an den Dingen ist. Wenn wir nun auch mit diesem Philosophen die Eigenschaften, z. B. der Farbe und des Klanges, der Wärme und Kälte, des Süßen und Bittern in der Beschaffenheit unserer eignen Sinne suchen, dergleichen also von der Wirklichkeit außer uns subtrahiren, so scheint doch immer noch ein bedeutender Rest solcher Eigenschaften und mithin solcher Erkenntnisse zu bleiben, die unverändert durch das Medium der Sinne in unser Bewußtsein dringen. Das wäre denn die Welt, wie sie ist, abgesehen von uns selber, die da bleibt, ob wir sie erkennen oder nicht. Folgt nicht Eins aus dem Andern mit unveränderlicher Nothwendigkeit? Offenbart uns nicht der Wechsel aller Erscheinungen ein Beharrendes, eine Substanz, die, ob auch die Formen des Daseins entstehen und vergehen, dieselbe bleibt und weder der Vermehrung noch Vermindrung fähig ist? Wissen wir nicht von außen her in jedem Falle, ob wir einem Dinge die Realität, das Dasein abzusprechen haben, oder zu einer bestimmten Zeit ihm zuerkennen müssen? Die äußere Wirklichkeit giebt uns das Recht, bald zu bejahen und wieder bald zu verneinen. Ist es nicht die äußere Welt, welche die Vorstellung der Zahl, der Einheit wie der Vielheit in uns anregt? Alle diese und ähnliche Erkenntnisse stammen doch wohl rein aus der Erfahrung, sind ohne unser eignes Zuthun in uns geworden, wie sie sind. Da hätten wir also außer dem Idealen, d. h. denjenigen Erkenntnissen, die wir der bestimmten Beschaffenheit unsrer Wahrnehmungsorgane verdanken, einen großen Rest des Realen oder Objektiven, d. h. desjenigen, das unabhängig von unsrer Erkenntnißweise ist, wie es ist.

Nun aber werden wir die bloße Menge der Sinnesempfindungen, der Bilder oder Ideen, der Anschauungen, die wir in uns vorfinden, von denen wir für's Erste nur das Eine sicher

wissen, das sie in uns vorhanden sind, noch keine wirkliche Erkenntniß nennen. Denn die Erkenntniß ist offenbar das Bewußtsein des Verhältnisses und des Zusammenhanges, in welchem die mannigfaltigen Anschauungen zu einander stehen. Ich sehe z. B. die Sonne scheinen und ich fühle die Wärme eines Steines; das sind allerdings zwei Anschauungen, aber sie bilden so vereinzelt noch keine Erkenntniß. Die Erkenntniß entsteht erst, wenn ich Beides verknüpfe, wenn ich also sage: weil die Sonne scheint, ist der Stein warm geworden.

Es fragt sich, ob mir diese Erkenntniß die Erfahrung giebt, ob also die Vorstellung der Ursache und Wirkung außer mir, abgesehen von mir Wirklichkeit hat. Nicht alle Anschauungen oder Wahrnehmungen verknüpfen wir auf dieselbe Weise; daß der Stock im Winkel steht und daß es regnet, sind z. B. zwei Wahrnehmungen, die nie in eine Erkenntniß zusammengehen. So liegt also die Verknüpfung, welche wir das eine Mal vornehmen und das andre Mal unterlassen, nicht in den Dingen, kommt nicht von diesen herein in unser Bewußtsein, sondern wir sind es, die da verbinden. Locke hat freilich behauptet, daß die oft oder immer wiederkehrende Folge zweier Erscheinungen das in der Außenwelt objektiv, d. h. ohne unser Zuthun vorhandne Gesetz der Kausalität, der Ursache und Wirkung, uns nur zum Bewußtsein bringt. Aber was soll das heißen? Gegeben durch die Erfahrung ist immer nur die Folge, Nichts, als die Folge; aber dies Einzige, was die Erfahrung liefert, ist etwas wesentlich Anderes, als der Begriff der Kausalität; die Vorstellung der Ursache und Wirkung, die zu der andern, der bloßen Aufeinanderfolge etwas ganz Neues hinzubringt, tragen wir in die Welt hinein. Aber wir thun dies, wozu uns die Erfahrung veranlaßt, vermöge einer wesentlichen Beschaffenheit unsres Verstandes, dergemäß wir den Wechsel der Erscheinungen darauf ansehen, ob wir ihn in der Erkenntnißform der Kausalität zusammenfassen können. Das Verhältniß von Wirkung und Ursache, dem wir, abgesehen von unsrer Erkenntniß, objektive Gültigkeit zuschreiben, ist somit unsre eigne, nur unsre eigne Thätigkeit, und nur als solche hat sie allgemeine, für Alle geltende Wahrheit.

Wir scheiden zwischen den wechselnden Eigenschaften oder Erscheinungen und zwischen dem, was ihnen allen bleibend zum

Grunde liegt. Wir glauben das Beharrende dem Wechsel entnommen und behaupten und wissen von ihm, das wir die Substanz der Erscheinungsformen nennen, daß es weder vermehrt noch vermindert werden kann. Der Empiriker giebt diese Erkenntniß für eine Erfahrung aus, und ist überzeugt, Etwas erkannt zu haben, das da ist, wie es ist, gleichviel ob wir erkennen oder nicht. Doch aber bleibt aller Wahrnehmung die beharrende Substanz unzugänglich, und abermals sind wir es, welche die Thätigkeit des eignen Verstandes hineintragen in die Welt der Erscheinungen, in die Natur. Vermöge eines nothwendigen Gesetzes des Denkens sehen wir alle Dinge darauf an, ob sie veränderliche Erscheinungen, oder ob sie das den Erscheinungen zum Grunde Liegende, Wechsellose sind; nur durch uns, weil nur in uns, hat also dies Verhältniß der Dinge Realität, nur in uns liegt die Wahrheit. So fassen wir z. B. Eis und Schnee, Dampf und Schaum als verschiedne Erscheinungsweisen oder Formen einer und derselben Substanz, die wir Wasser nennen. Ist nun dies das Beharrende? Es ist dies nur so lange, bis der Chemiker hinzutritt und uns unsre vermeintliche Substanz in Wasserstoff und Sauerstoff zerlegt, und plötzlich sinkt auch sie zu einer wandelbaren Erscheinungsform herab. Die objektive Wahrheit auch dieser Erkenntniß ist eine Thätigkeit unsres eignen Denkens.

Wenn wir von Etwas sagen, daß es ist, oder daß es nicht ist, wenn wir bejahen oder verneinen, wer zweifelt, daß solche Erkenntniß ohne unser eignes Zuthun von außen kam, aus der Erfahrung stammt, objektive Gültigkeit hat? Das Recht, den Dingen Realität zuzusprechen, oder diese zu leugnen, werden wir doch wohl von ihnen erhalten haben. Und doch zeigt eine oberflächliche Erwägung, daß wir auch in dieser Erkenntniß der Dinge nur unsre eigne Thätigkeit, nur uns selbst erkennen. Gehen wir z. B. aus einem hell erleuchteten Raum in einen finstern, so ist, meinen wir, dort die Realität des Lichtes, hier des Lichtes Gegentheil oder Verneinung. Augenscheinlich aber kommt an der Empfindung des Lichtes, die wir hatten und haben, die einen Zeitmoment unsres Daseins füllt, uns die Empfindung dessen, was wir dunkel nennen, zum Bewußtsein. Wir messen an dem einen Zustand unsres Selbst den andern, und während wir noch in der Ueberzeugung von der Negation oder Abwesenheit des Lichtes befangen sind, werden uns

schon allmählig die Gegenstände wie durch einen dichten Schleier sichtbar; unser Auge gewöhnt sich an die Finsterniß und sie, die eben noch eine Verneinung des Lichtes gewesen ist, wird nun zur Realität, zum Dasein desselben. Wir müssen, um die wirkliche Negation zu finden, einen noch finstern Raum suchen; aber ich bezweifle, daß wir je einen finden, auf den wir mit vollem Rechte die Behauptung der Negation anwenden können. So ist denn im Gegentheil auch das hellste Licht, da doch immer noch ein helleres, wenn auch nicht hergestellt, so doch gedacht werden kann, nicht eine Realität an und für sich, abgesehen von unserm Denken. Daß wir also hier Realität, dort das Gegentheil behaupten, das ist nie etwas Objektives, sondern lös't sich bei näherem Zusehen in verschiedene Grade unsrer eignen Empfindung auf. Wir also sehen alle Erscheinungen darauf an, ob das Gesetz unsres Denkens, demgemäß wir bejahen oder verneinen, zur Anwendung komme.

Wir sind fest überzeugt, daß die außer uns existirende Welt in uns die Vorstellung der Einheit und Vielheit erzeugt, daß ihr also diese ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie unter den Begriff der Zahl fällt, wesentlich anhaftet. Doch aber haben wir eigentlich nur bestimmte, bald einander folgende, bald zugleich bestehende Anschauungen. So folgen rasch einander oder bestehen zumal die Anschauungen grüner Blätter und bunter Blumen, der Zweige und des Stammes. Weiter ist Nichts als dies. Die Verknüpfung aber des Verschiednen, die wir Baum nennen, die Vorstellung der Einheit kommt nicht von außen in uns herein, sondern umgekehrt, die Vorstellung der Einheit bringen wir zu den Anschauungen hinzu, legen wir in die Natur hinein. Wo liegt die Nöthigung, bei jener beispielsweise angeführten Zusammenfassung des Vielen stehen zu bleiben? Ist etwa der Baum ohne Erde und Atmosphäre Etwas für sich? Die Nöthigung liegt in uns, wir halten inne im Zusammenfassen und bilden uns nachher ein, die Welt hätte uns die Vorstellung der Einheit aufgedrungen, und diese hätte abgesehen von der Art und Weise unsres Erkennens oder Zusammenfassens Wirklichkeit. Abgesehen von uns ist in der Welt weder ein Eines noch ein Vieles.

Ich habe hier nur an einzelnen Beispielen das Verhältniß unsres Erkennens zum Erkannten, des Idealen zum Realen klar gemacht; aber da ich darauf verzichten muß, das Gedankengebäude

unsres Philosophen, wie er es vom Fundamente aus aufgeführt hat, zu schildern, habe ich es auch auf Vollständigkeit unsrer Erkenntnißarten nicht abgesehen. Kant hat solcher zwölfe namhaft gemacht, die er Kategorien nennt, und sie aus der Natur des Verstandes, welche das Urtheilen ist, hergeleitet. Diese unsre Art und Weise, das Mannigfaltige zu verknüpfen, macht, wie Sie sehen, erst Erkenntniß möglich, die also, wie behauptet ward, nicht aus der Erfahrung stammt. Was wir als von außen aufgenommen, als ein Spiegelbild der objektiven Welt in uns betrachten, das ist in Wahrheit das nach außen versetzte oder objektivirte Bild unsrer eignen Thätigkeit des Denkens. Anstatt also, daß wir die bestimmten Verhältnisse der Dinge erkennen, wie sie an und für sich, abgesehen von unsrer Erkenntniß sind, anstatt unsre Erkenntniß ihrer von ihnen zu empfangen, drücken wir umgekehrt ihnen den Stempel unsres Geistes auf. Was dem gewöhnlichen Bewußtsein unbestritten äußere Realität hat, das verwandelt sich durch kritisches Betrachten in die gesetzmäßige Thätigkeit unsres eignen Verstandes. Nicht uns offenbart die Natur Einheit und Vielheit, Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Harmonie; wie sollten wir das draußen finden können, hätten wir es nicht selbst da hineingelegt? Wir schreiben der Natur ihre Gesetze vor und stellen an seinen Platz jedes ihrer Dinge. Denken Sie Sich diese Thätigkeit unsres Verstandes hinweg, so bleibt eine chaotische Masse von Empfindungen, aber keine Natur.

Noch immer aber, so scheint es, bleibt Etwas von unseren Erkenntnissen oder Anschauungen, das wir wirklich der außer uns bestehenden, der von unserer Thätigkeit unabhängigen Wirklichkeit verdanken; und ist auch die Grenzlinie zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen Idealem und Realem anders zu ziehen, als wir gewöhnlich meinen, so besteht sie doch. Denn mag auch, da doch ursprünglich nur eine Masse von Anschauungen in uns vorhanden ist, durch uns Ordnung und Vernunft in das Chaos kommen, mag auch die Harmonie und Mannigfaltigkeit alles Daseins Nichts, als das aus uns hinaus versetzte, äußerlich objektivirte Gesetz unsres Verstandes sein, das der kritische Philosoph als solches aufzuweisen hat: so doch theilen alle Dinge mit einander eine Eigenschaft, die ihnen unmöglich durch uns gegeben sein kann, die ihnen an sich selber zukommen muß, das ist ihre Ausdehnung

nach drei Dimensionen, das ist der Raum. Ebenso haben sie ausnahmslos Theil an der Zeit, der Bedingung alles Wandels und Wechsels. Raum und Zeit sind also, scheint es, wirklich außer uns, sind, ob wir seien oder nicht, ob wir erkennen oder nicht, liegen also jenseits jener Linie, die vom Idealen das Reale trennt. Hier endet die Abhängigkeit alles dessen, was da ist und erkannt wird, von unserm Dasein, hier ist das entgegengesetzte Verhältniß.

Jedoch eben weil die Ausdehnung oder die Eigenschaft des Räumlichen Allem zukommt, dem wir sinnliches Dasein zuschreiben, so könnte, anstatt, daß wir annehmen, die Dinge rufen in uns die Vorstellung des Räumlichen hervor, mit demselben Recht aus der Allgemeinheit dieser Eigenschaft folgender Schluß gezogen werden: Weil ohne Ausnahme jedes sinnlich Erscheinende an der Eigenschaft des Räumlichen Theil hat, kann diese nicht in den verschiednen Dingen, sondern kann nur in der Beschaffenheit unsrer sinnlichen Anschauung ihren Grund und Ursprung haben. Ja, mehr berechtigt ist doch wohl die Vermuthung, daß das in allen Erscheinungen Gleiche und immer Wiederkehrende nur unsre Art und Weise der Vorstellung ist.

Dies verhält sich nun auch in Wahrheit so. Ursprünglich und eigentlich, ich wiederhole es, haben wir nur Empfindungen, und zwar in uns. Dies leuchtet Jedem ein, der sich nur ein Mal das Problem vom Verhältniß des Erkennens zum Erkannten vorgelegt, oder sich die Duplicität der Welt, der innern und äußern, zum Bewußtsein gebracht hat. Sind aber ursprünglich nur Empfindungen, verschiedne Zustände unsres Selbst, so entsteht, nachdem wir dies erkannt, unabweisbar die Frage, wie wir doch dazu kommen, dieses rein Innerliche außer uns zu denken, unsre Empfindungen von uns selbst, den Empfindenden, zu sondern. Was eigentlich doch nur in mir ist, das nehme ich geschieden von mir als ein Aeußeres wahr. Wie wäre das möglich, wenn nicht die Vorstellung des Außer=mir, d. h. des Raumes, in mir wäre? Somit kommt dieselbe nicht in uns von außen herein, sondern wir sind es vielmehr, welche die an sich raumlose Empfindung in das leere Schema des Raums versetzen; wir sind es, welche die im raumlosen Bewußtsein vorhandnen Eindrücke äußerlich neben einander ordnen und so durch diese unsre eigne Thätigkeit, aus

unserm Innern heraus selber den Raum schaffen. Darum auch sind wir im Stande, Alles von den sinnlich erscheinenden Dingen hinwegzudenken, ihre Farbe, ihre Schwere, ihre Dehnbarkeit oder was es sei, nur der Vorstellung des Raumes können wir nie entgehen. Natürlich nicht; wir würden ja eine wesentliche Beschaffenheit unsres Selbst, nemlich die Art und Weise unsres Anschauens würden wir aufheben müssen, was doch unmöglich ist.

Daraus folgt, was gemeinhin als das Allerrealste, als das angesehen wird, was ist und bleibt, ob wir seien und erkennen oder nicht, in Wahrheit etwas Innerliches oder Subjektives ist. Es sagt darum ein Philosoph der kantischen Schule: „daß der Kopf im Raume ist, hält ihn nicht ab, einzusehen, daß der Raum doch nur im Kopfe ist.“ Wäre dem nicht also, wäre der Raum nicht im Kopfe, woher dann das Neben-einander, die räumliche Ausdehnung aller ursprünglich nur inneren, raumlosen Empfindungen?

Ist nun der Raum selbst eine Grundfunktion unsres Erkenntnißvermögens und zwar unsres sinnlichen Intellektes, ist er, der das wahrhaft Reale sein soll, das Ideale an den Dingen, so liegt damit alles Räumliche, Gestalt, Größe und Bewegung innerhalb der Grenzlinie jener beiden Welten. Es wird nicht mehr auffallend sein, wenn ich die Meinung, daß der Raum unabhängig von unsrer Vorstellung seiner vorhanden sei, einen absurden Gedanken nenne. Du meinst, es bleibe diese ausgedehnte Welt, gleichviel, ob du sie anschaust oder nicht. Grundloser Wahn; nicht du scheidest aus ihr und läßt sie zurück, wie sie ist, mit dir zumal versinkt auch sie.

Aber die Zeit? Ist auch sie nur, weil und sofern ich bin, hat auch sie keine von mir unabhängige Existenz? Wie an dem Raum, so nehmen alle sinnlich erscheinenden Dinge Theil an der Zeit, oder sind in ihr, sind ihrer Alles verzehrenden Macht anheimgegeben. Die Zeit, sagen wir, ruft Alles in's Dasein, nimmt Alles wieder zurück in sich. Kann eine größere Macht und Realität gedacht werden, als die ihre ist?

Trotzdem spricht der Physiker von einem Gesetze der Trägheit, dem alle Körper unterworfen sind; d. h. ein jeder verharrt in aller Ewigkeit in dem Zustand, in welchem er sich befindet, wenn nicht etwas Andres diesen Zustand ändert. Denken Sie Sich,

Sie lassen eine Kugel der Hand entfallen, und in demselben Moment versänke Alles, die ganze sinnliche Welt in's leere Nichts, wann wird wohl diese Kugel in ihrem Falle inne halten, wann ihn verzögern und beschleunigen, wann die einmal eingenommene Richtung ändern? Sie wird es niemals. Und doch ist die Zeit, diese vermeintlich stärkste aller Mächte, warum denn ändert dieselbe Nichts an ihr? Wir sagen mit unzweifelhafter Gewißheit, daß sie es nicht vermag, wir stimmen dem Physiker in dem Gesetz der Trägheit bei, sobald wir es nur verstanden haben, aber damit leugnen wir auch jede andre Existenz der Zeit, als welche sie in unsrer Vorstellung hat. Die Zeit ist selbst nur eine Art und Weise, neben dem Raum die zweite, die sinnlichen Dinge anzuschauen, und wir sind es, die sie erzeugen. Nur durch uns, nur in uns hat sie Dasein, ist keine reale, sondern eine ideale Macht. Aber wir erzeugen sie, indem wir uns der Empfindungen oder Vorstellungen, die unser Selbst füllen, als einer Zeitfolge bewußt werden. Die Zeit ist also, da jede Empfindung ein Zustand meiner Seele ist, die Art und Weise, mich selber anzuschauen, sie hat das Dasein, welches ich ihr gebe. Insofern sagt derselbe Philosoph, von dem ich eben einen Ausspruch angeführt: „vor Kant waren wir in der Zeit, jetzt ist die Zeit in uns. Bin ich nicht, so ist auch keine Zeit mehr.“ Sie ist nur, sofern Bewußtsein ist, und mit dem Bewußtsein schwände auch sie.

Insofern Ihnen das ideale Dasein des Raumes und der Zeit klar geworden ist, werden Sie dieselben nicht als von Anfang an in uns liegende oder angeborne Ideen betrachten, dergleichen der Vater der neuern Philosophie, Cartesius behauptet und Locke geleugnet hat. Wie die Kategorien oder Thätigkeitsarten des Verstandes Ordnung in die sinnlichen Dinge bringen, so schaffen wir aus den Empfindungen selbst erst vermittelst der Vorstellungen des Raumes und der Zeit die sinnliche Welt. Sie sind nicht vor aller Erfahrung, sondern durch uns selbst im Momente des Erkennens sind sie erzeugt. „Angeboren ist uns Nichts, wie Kant sagt, als das Gesetz des Gemüthes, nach welchem es das von vorhandenen Objekten Empfundne auf eine bestimmte Art verbindet.“ Ohne daß uns ein Gegenstand afficirte, hätten wir keine Vorstellung weder des Raumes noch der Zeit, aber sobald dies geschieht, entstehen zugleich mit dem Anschauen Raum und Zeit durch

unsre eigne Thätigkeit. Wir aber schauen diese unsre sinnliche Thätigkeit an und schreiben ihr, wie wir es mit dem Verhältniß der Wahrnehmungen zu einander gethan, Dasein zu außer uns. Und hiemit ist der Satz gerechtfertigt und erläutert, mit welchem Kant seine Kritik der Vernunft einleitet: „Wenn gleich alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch nicht eben alle aus der Erfahrung."

Sie sehen, wie durch die kritische Betrachtung unsres Erkenntnißvermögens die Grenzlinie zwischen der innern und äußern Welt eine so gänzlich andre wird und das Problem der neuern Philosophie, die Frage, wie sich das Subjekt zum Objekt verhalte, eine andre Lösung erhält. Alles, was von uns selbst gesondert, als ein Andres uns gegenüber steht, diese ganze Welt in Raum und Zeit, der gesetzmäßige Zusammenhang aller ihrer Theile ist unser eignes Leben, so wir uns nur recht besinnen wollen. Nur der Stoff ist gegeben, aber seine Gestaltung ist unser Werk; wir selbst sind die Bildner der Welt, in der wir leben. Alles ordnet und gruppirt sich nach dem Gesetz unsres Bewußtseins und gehorcht demselben. Unser eignes Erkenntnißvermögen ist die Welt, und eben dies erkennen wir, wenn wir sie erkennen.

Ist so die vermeintlich äußere Realität in das Ideale hereingenommen, haben Raum und Zeit, Gestalt und Zahl, Einheit und Vielheit, haben die gesetzmäßigen Verhältnisse aller Dinge abgesehen von uns, den Erkennenden keine Wirklichkeit, so entsteht die Frage, was denn auf der andern Seite der Linie liegt, die unser Philosoph gezogen hat. Da liegt, was aus der Thätigkeit unsres Selbst, des erkennenden Subjektes, nicht zu erklären ist, da liegt, wie Kant es nennt, das Ding an sich, d. h. jene Wirklichkeit, die das ist, ob wir sie erkennen oder nicht, das Ding an für sich, das selbstverständlich nicht auch ein Gegenstand der Sinne sein kann. Damit ist die Unmöglichkeit ausgesprochen, dasselbe zu erkennen, denn sofern es erkannt und zu erkennen ist, ist es ja eben diese unsre Welt. Nur von seinem Dasein wissen wir, das Wie desselben liegt ewig jenseits der Erkenntniß. Ihm gehen alle Bestimmungen unsrer Erkenntniß ab, daher es weder räumlich noch zeitlich, weder Eins noch Vieles, noch veränderlich ist. Wir wissen nur, wie uns die Dinge erscheinen; von dem, was außer aller Erscheinung liegt, wissen wir nur das Dasein.

Aber, können wir fragen, warum und woher denn wissen wir dies. Ist, was wir unser Ich nennen, reine oder selbsteigne Thätigkeit, ist die Welt, die uns erscheint, das Produkt derselben, warum denn muß die Anregung zur Thätigkeit von anders woher kommen, warum muß der Stoff, aus welchem wir die in Raum und Zeit ausgedehnte Welt uns schaffen, gegeben sein? Wie nun, wenn auch dies nicht nöthig, d. h. wenn ohne diese Voraussetzung, aus der eignen Bestimmtheit des Ich, Alles zu erklären wäre? Wir werden später sehen, daß zu dieser Konsequenz Fichte fortgegangen ist.

Ja, mit welchem Rechte überhaupt nur aus dem Ich heraus in ein jenseit desselben Liegendes hinübergegangen oder auf das Dasein eines Dinges an sich geschlossen wird, ist aus dem kantischen System nicht zu begreifen. Offenbar geschieht dies nur, weil unser zur Thätigkeit angeregtes Erkenntnißvermögen uns eine Veranlassung oder Ursache vorauszusetzen zwingt. Nun aber gilt nach Kants wiederholter Behauptung jenes Gesetz unsres Denkens, vermöge dessen wir zu jeder Veränderung eine Ursache voraussetzen und suchen, nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, und unstatthaft ist es, mit diesem Gesetz der Kausalität diese Welt verlassen und zu einem Jenseitigen, das er das Ding an sich nennt, den Weg sich bahnen zu wollen. Hier ist die Achillesferse unsres Philosophen.

Jedoch die zu Anfang aufgeworfene Frage, was Wahrheit, oder wie Wahrheit zu definiren ist, erhält eine bestimmte Antwort in seinem System. Daß sie die Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Erkannten, des Subjektes mit dem Objekte sei, hat nach der angestellten Untersuchung über den Akt des Erkennens selbst, kaum noch Bedeutung. Denn was noch außer dem Subjekte als sein Gegensatz stehen gelassen ist, das ist ein gänzlich Bestimmungsloses. Hört nun damit alle Wahrheit auf? Mit Nichten. Denn erkennen wir auch an der Welt nur die Art und Weise, wie wir anschauen und denken, nur die Natur unsrer Erkenntniß, so dies doch mit ausnahmsloser, immer und für Alle geltender Gewißheit. Durch die kritische Methode der Philosophie erfahren wir, wie von Allen zu allen Zeiten die Welt erkannt werden muß, und somit ist Wahrheit diese allgemeine, immer geltende Nothwendigkeit des menschlichen Erkennens.

Daß die Weise unsrer sinnlichen Anschauung, daß die ordnende Thätigkeit unsres Verstandes nur für diese sinnliche Welt Gültigkeit hat, daß der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit nicht überfliegen, daß es also eine Metaphysik, d. h. eine Wissenschaft von dem, was jenseit der Natur ist, nicht geben kann, dies braucht nur gesagt zu werden, um aus der Philosophie Kants auch als nothwendige Konsequenz begriffen zu sein; liefert doch die Sinnlichkeit allein den Stoff für die Erkenntniß. Dennoch finden und haben wir außer Empfindungen und sinnlichen Anschauungen, innerhalb deren wir uns heute bewegten, noch andre angebliche Erkenntnisse, Ideen der Vernunft von Gott und der Welt Anfang, der Seele und ihrer Unsterblichkeit, deren Wirklichkeit, wenn irgendwo, so jenseits aller Sinnlichkeit liegt. Welche Bedeutung diese in der Weltanschauung Kants haben müssen, wie also dem heute Betrachteten zufolge sein Verhältniß zur Religion beschaffen sein muß, bleibt für unsre folgende Zusammenkunft der Gegenstand der Erörterung.

III.

Immanuel Kant.

(Zweite Vorlesung.)

Schon fast hundert Jahre vor Immanuel Kant hatte der englische Bischof Berkeley, ausgehend von dem wahren Satze, daß wir unmittelbar und sicher nur von Vorstellungen und Anschauungen der Dinge wissen, die Behauptung aufgestellt, daß es eben darum unstatthaft sei, der Welt außerhalb unsrer Vorstellung ein eignes Dasein zuzuschreiben. Weil dasselbe durch haltbare Gründe nicht bewiesen werden könne, sei die Welt nur ein Phänomen, d. h. sie habe nur subjektive Existenz, nur ein Dasein im Menschen, und als Ideen nur existiren alle körperlichen Dinge.

Dem gesunden Menschenverstande erscheint diese sogenannte idealistische Weltanschauung selbst als eine fixe Idee; über Alles sicher ist ihm das von unsrer Vorstellung unabhängige Dasein der

Welt. Es läßt sich auch mit demselben Rechte der Materialismus behaupten, das ist diejenige Anschauung, dergemäß Alles nur eine besondere Erscheinungsform der einen Materie und auch unser geistiges Leben nur eine Art und Weise ihres Daseins ist. So löst sich was wir Fühlen, Denken und Wollen nennen bei näherer Betrachtung in verschiedne Modifikationen oder Zustände des Gehirns und der Nervenfäden auf; sofern der Geist als etwas von der Materie wesentlich Verschiednes behauptet wird, verschwindet er gänzlich und verschlungen ist die Selbständigkeit des Subjektes in die Bewegung der einen Materie.

Indem Kant die eine wie die andre Einseitigkeit vermied, hat er durch kritische Betrachtung des menschlichen Erkenntnißvermögens die sinnliche Welt oder was wir Erfahrung nennen als ein Produkt zweier Faktoren nachgewiesen. Daß uns Alles in räumlichen und zeitlichen Formen erscheint, daß im Weltall dieser Wechsel, diese Ordnung und bestimmte Gesetzmäßigkeit herrscht, daß alles Mannigfaltige zur Einheit verbunden ist, das ist freilich nur vermöge der bestimmten Beschaffenheit unsres Erkenntnißvermögens. Wie wir die Dinge anschauen müssen, also uns selbst erkennen wir, indem wir das All der Dinge erkennen, und sind somit in einer Welt selbsterzeugter Erscheinungen festgebannt. Aber ein Erscheinendes muß den Erscheinungen zum Grunde liegen. Weil ein erkennendes Subjekt ist, muß auch ein Objekt sein, das erkannt wird. Dies ist der andre Faktor unsrer Welt; nur daß wir nicht wähnen dürfen, von dem, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, nur das Geringste aussagen zu können. Mit den Formen unsres Erkennens schwinden auch alle Eigenschaften am Objekte, sie heißen, wie sie wollen. Was abgesehen von der Art und Weise unsrer Erkenntniß an und für sich selbst das Weltall sei, oder wie dasselbe andern vernünftigen Wesen erscheine, das bleibt uns, da uns doch nur auf unsre Art zu erkennen vergönnt ist, ewig verborgen. Kant leugnet also nicht die wirkliche Welt, nur das leugnet er, daß sie abgesehen von unserm Erkenntnißvermögen so ist, wie sie vermöge desselben uns erscheint.

Auch der gesunde Menschenverstand muß sich von der Wahrheit, daß alle Erfahrung des Produkt zweier Faktoren ist, leicht überzeugen. Wie es ohne Nordpol keinen Südpol giebt, so verschwindet zugleich mit dem Subjekte, das da erkennt, auch das

Objekt, welches erkannt wird. Wie man nicht sagen kann, daß das erkennende Subjekt dies noch wäre, wenn es keinen Gegenstand des Erkennens, keine Vorstellung hätte, ebenso wenig Sinn hat die entgegengesetzte Behauptung, daß die Welt wäre, wie sie ist, ja daß sie überhaupt nur wäre, wenn das Subjekt fehlte, daß sie erkennt. Kants kritische Arbeit bestand in der Untersuchung und Feststellung dessen, was dem einem und dem andern Faktor zugehört.

Es ist von großem Interesse, unserm Philosophen zuzusehen, wie er, der nur wenige Meilen über seine Vaterstadt hinausgekommen ist, die ganze erscheinende Welt auflöst in das Gesetz unsres eignen Denkens. Der gesunde Menschenverstand kommt durch ihn zur Einsicht, daß er in seiner Selbstgenügsamkeit der sinnlichen Welt oder vielmehr der Erfahrung nicht anders gegenübersteht, als der orthodoxe Katholik dem Kultus und Kirchendogma. Der Kritiker erkennt im Dogma und Kultus, in Allem, was der Glaube als ein von jenseits Gegebnes hinnahm, die Schöpfungen der religiösen Phantasie des Menschen. Eben so wird, was der gläubige Verstand wie ein ihm von außen gegebnes Dogma hingenommen hatte, die ganze erfahrungsmäßig gegebne Welt wird durch den Kritiker als des Menschen eigne Thätigkeit, als seine Schöpfung nachgewiesen, und der Glaube wandelt sich in Wissen um.

Wie dies durch Kant geschehen ist, habe ich Ihnen im Ueberblick gezeigt; was er in der Kritik der übersinnlichen Welt geleistet hat, ist nicht minder bedeutend.

So wohlbegründet auch die Forderung ist, die unser Philosoph dem menschlichen Verstande stellt, über die sinnliche Welt nicht hinauszufliegen, die seiner Thätigkeit das Material der Arbeit liefert, ebenso begründet und auch von ihm anerkannt ist das Streben des Menschen, die Grenzen des Raumes und der Zeit zu verlassen. Alle Erklärungen, welche der mit der Natur Vertraute giebt, bestehen immer nur im Unterordnen des Zusammengehörigen unter einen allgemeinen Begriff und sind Erklärungen in Wahrheit nicht. Wenn ich z. B. weiß, daß der Stein durch dieselbe Kraft zur Erde getrieben wird, welche die Erde um die Sonne führt, wenn ich diese Kraft die Schwere oder allgemeine Anziehung nenne, so habe ich nur verschiedne Erscheinungen zusammengefaßt. Die

Thatsache selbst ist unerklärt geblieben, denn mit dem Worte Kraft ist eben nur ein Wort gewonnen. Wir erweitern also durch das erfahrungsmäßige Erkennen nur die Grenzen unsrer Welt und ordnen ihre Erscheinungen; aber wir bleiben innerhalb dieser selbst, im Aeußerlichen gefangen. Indem wir dieses anerkennen, erwacht in uns das Verlangen, zu dem zu dringen, was die Erscheinungen bedingt. Ueber die Natur, über die Physik hinaus streben wir zu dem, was hinter oder über ihr ist.

Die philosophische Kunstsprache nennt die Erkenntniß, die diesem Verlangen Genüge leistet, Metaphysik, das ist die Wissenschaft von den letzten oder übersinnlichen Gründen des Sinnlichen. Das allgemeine Bedürfniß einer Metaphysik ist durch das Dasein der Religion bewiesen. Dieselbe ist eine Metaphysik, eine Kenntniß des Uebersinnlichen auf Treu und Glauben oder Autorität, sie ist diejenige Metaphysik, welche ihre Wahrheiten durch Offenbarungen und Wunder beglaubigt. Die Metaphysik des Philosophen hat ihre Beglaubigung in sich selbst, stützt jede ihrer Wahrheiten auf Beweise. Sie ist darum eine Religion des Wissens, während die Metaphysik der großen Menge Religion des Glaubens ist.

Das Bedürfniß der Metaphysik bestreitet also der Denkende ebenso wenig als der Glaubende; aber während dieser in dem von außen gekommenen Besitz der Wahrheit selig ist, ist jener es im eignen Ringen nach demselben. Das metaphysische Bedürfniß treibt den Forscher, hinter den wechselnden Formen und Eigenschaften der Dinge das Beharrende oder die Substanz zu finden, die kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist. Wir wägen, messen und zerlegen; wir bestimmen das specifische Gewicht des Eisens, [illegible] zu [illegible]en, unter welchen Bedingungen es sich mit andern Körpern chemisch verbindet, unter welchem Wärmegrad die feste Form in eine flüssige übergeht. Aber damit kennen wir das noch nicht, an welchem die verschiednen Eigenschaften oder Erscheinungsformen haften. Ja, das selbständige Eisen wird, weil es viele seiner Eigenschaften mit andern Dingen theilen muß, zur Eigenschaft eines höheren Begriffs, des Metalls; das Metall ist Gold und Silber und ist auch Eisen. Doch auch das Metall sinkt selbst wieder zum Merkmal oder Prädikat eines andern Subjektes, des Unorganischen herab, und vergeblich erweist sich unser Bemühen,

dasjenige zu finden, das nicht wieder das Merkmal oder Prädikat eines Andern wäre.

Vielleicht ist die Mühe nur darum vergeblich, weil wir das zunächst Liegende übersehen. Freilich, wenn wir vom Eisen seine Eigenschaften im Gedanken trennen, so bleibt Nichts für die Erfahrung übrig; wenn wir aber unsre eignen Vorstellungen, unsre wechselnden Gefühle, Haß und Liebe, Lust und Unlust, wenn wir alle verschiednen Begierden und Willensakte im Gedanken aufheben, so bleibt für die Erfahrung dennoch Etwas. Dies ist das von allen Zuständen unabhängige, allen zum Grunde liegende Bewußtsein unsrer selbst. Ich bin es, der da fühlt und vorstellt, ich, der da will und denkt, und wenn ich weder fühle, noch vorstelle, weder will noch denke, so bleibe ich dennoch Ich. An diesem habe ich doch wohl, indem ich alles Zeitliche absondre, Etwas gewonnen und behalten, das der Zeit nicht anheim gegeben ist, etwas Uebersinnliches. Gedanke und Gefühl, Begierde und Wille sind verschiedne Prädikate meines Ich; aber dies selbst, das ich meine Seele nenne, ist nicht wieder das Merkmal eines Andern oder Höheren. Die Seele ist, wie die Philosophen sagen, absolutes Subjekt.

Sie ist als solches Substanz. Unser Selbstbewußtsein unterscheiden wir von dem Bewußtsein aller unsrer Zustände. Alle unsre geistigen Zustände gehören zu den Erscheinungen. Zu den Erscheinungen gehört die Seele nicht. In uns ist nicht bloß ein Fließen der Gefühle, ein Fortrücken der Vorstellungen, ein Verändern der Gedanken; es ist Etwas, das beharrend dem Wechsel zuschaut. Liegt sonst Alles, das uns die Erfahrung giebt, in der Zeit, so liegt das Ich außer und über ihr.

Hört somit mit dem Bewußtsein unsrer selbst die Idee der Substanz oder des Beharrenden auf, eine bloße Idee zu sein, entspricht ihr ein Wirkliches, ein Gegenstand, so ist es nicht zu verwundern, daß die Vernunft im Besitze dieser Substanz aus ihr allein, abgesehen von aller andern Erfahrung, eine Wissenschaft der Seele hergeleitet hat. Aus dem bloßen Begriff der Seele läßt sich nachweisen, daß sie einfach, daß sie in allen ihren Zuständen dieselbe, daß ihr Dasein, weil unmittelbar gewiß, sichrer als das Dasein aller andern Dinge ist, von deren Existenz erst sie überzeugt. Aus diesen und anderen Eigenschaften, die sich ohne

Weitres aus dem Begriff der Seele ergeben, hatte zur Zeit Immanuel Kants die herrschende Philosophie ein eignes Lehrgebäude aufgeführt, ein metaphysisches Wissen gewonnen, durch das sie der Volksmetaphysik oder Religion wesentliche Dienste leistete. Nicht bloß auf die Autorität der Offenbarung brauchte der Glaube die Unsterblichkeit der Seele zu stützen. Denn ist die Seele Substanz, so ist sie einfach; ist sie einfach, so ist sie untheilbar, so ist sie unverweslich, weil Verwesung Auflösung in die Bestandtheile ist; ist sie aber in allen ihren Zuständen dieselbe, so vermag die Zeit Nichts über sie, das Bewußtsein bleibt, die einfache Seele ist unsterblich.

Und das Alles hatte die Vernunft herausgebracht. Was bedeutet denn die Behauptung des königsberger Philosophen, daß die Sinnlichkeit allein ihr das Material liefert? Was bedeutet seine so oft wiederholte Warnung, die Grenzen der sinnlichen Welt nicht zu überfliegen? Er zeigt den Philosophen seiner Zeit, daß die Vernunft, wenn sie die Mahnung nicht beachtet, in die Netze eitler Trugschlüsse geräth. Er zwingt sie, von ihrem metaphysischen Fluge auf den festen Boden der Erfahrung zurückzukehren.

Allerdings ist das Bewußtsein meiner selbst, wodurch ich mich von allem Andern, wie von den wechselnden Zuständen meines eignen Daseins unterscheide, ein Beharrendes, aber so doch auch immer nur noch ein bloßes Gedankending, von dem es fraglich ist. ob ihm ein wirklicher Gegenstand entspricht. Ohne Unterschied sind alle meine Vorstellungen freilich vom Bewußtsein meiner selbst begleitet, aber wenn ich sage: ich denke und fühle, ich will und begehre, so verknüpfe ich offenbar nur verschiedne Merkmale oder Prädikate zu einem einzigen Begriff. Wenn wir sagen: das Eisen ist schwer, das Eisen verbindet sich mit Sauerstoff u. s. f., so haben wir allerdings das Eisen, aber doch nicht abgesehen von seinen Eigenschaften, wir haben die Substanz des Eisens doch nur im Gedanken. Auch die Substanz der Seele ist keine bessere, keine mehr reale, als die Substanz des Eisens oder jedes anderen Dinges. Das hinter allem Wechsel, über aller Erscheinung Liegende ist im Gedanken, ist nur ein Gedanke. Wenn alle Merkmale, alle Eigenschaften hinweggenommen sind, wer zeigt dann noch das Wirkliche, das diesem Gedanken entspricht?

Ja, wäre selbst die Seele das, was die sogenannte rationale Psychologie von ihr behauptet, die erfahrungsmäßig gegebene Substanz, so müßten sich dennoch die näheren Bestimmungen, die daraus hergeleitet werden, als eitle Trugschlüsse der sich zu weit wagenden Vernunft dem Kritiker erweisen. Einfach freilich ist das aller seiner besondern Zustände und Eigenschaften entleerte Selbst, aber das ist auch nur eine leere Einfachheit. Offenbar verwechselt man die Einfachheit der Vorstellung oder des Gedankens mit der Erkenntniß von der Einfachheit des Gegenstandes selbst. Die leere Vorstellung des Ich faßt kein Mannigfaltiges in sich und ist somit untheilbar; aber diese Untheilbarkeit, die seine Unverweslichkeit beweisen soll, theilt sie mit dem untheilbaren Nichts. Ja, zugegeben, daß diese Einfachheit und Untheilbarkeit nicht eine der Vorstellung nur, sondern des Daseins ist, welche Folge ergiebt sich, welcher Trost erwächst daraus? In Theile aufgelöst werden könnte freilich nicht ein solches Ding, aber warum nicht vernichtet werden? Ist doch das Selbstbewußtsein seiner Stärke oder seinem Grade nach verschieden, schwindet es doch allmählig jeden Abend durch den Schlaf und versinkt in's Dunkel der Ohnmacht. Und kann nicht auch das Einfache ein Produkt verschiedner Faktoren sein? Wissen wir doch, daß die Bewegungslinie der Erde das Resultat zweier zusammentreffender Thätigkeiten ist, ihrer eignen ursprünglichen Bewegung zusammen mit der Anziehung gegen die Sonne. So auch läßt die Einfachheit der Seele immer noch die Möglichkeit offen, daß zu ihrem Dasein verschiedne Bedingungen wirksam sind. Ohne das Bewußtsein meiner habe ich keine Erkenntniß eines Andern; aber wie zur Erfahrung das Selbstbewußtsein unentbehrlich ist, eben so unentbehrlich ist dem Selbstbewußtsein die Erfahrung. Eins besteht ohne das Andre nicht, und ist der Tod das Ende der Erfahrung, so auch des Bewußtseins meiner selbst.

Ist somit das Fundament der rationalen Seelenlehre in Schein und Trugschlüsse aufgelöst, ist sie eine alle menschlichen Kräfte übersteigende Wissenschaft, so muß auch die Religion zu der Erkenntniß kommen, daß sie nicht gut that, sich von der Vernunft beweisen zu lassen, was nur unbewiesen dem Glauben sicher ist. Jedoch nicht bloß ein negatives Resultat hat sich durch die Kritik der Vernunft in diesem ihrem Werke ergeben. Das

Positive und Wahre ist die Natur oder Beschaffenheit der Vernunft selber, dergemäß sie, wenn sie einmal die Merkmale eines Dinges gefunden hat, dieses selbst wieder zum Merkmal oder Prädikat eines höheren Subjektes macht. Mit diesem Suchen und Unterordnen darf sie niemals enden, das ist das Gesetz, welches sie dem Verstande in der Erkenntniß des Wirklichen vorschreibt. Nur wenn sie sich einredet, an's Ende gekommen zu sein, das höchste Subjekt gefunden zu haben, das keinem höheren als Merkmal untergeordnet werden kann, nur wenn sie, die Natur übersliegend, metaphysisch wird, ist sie in's Reich der unvermeidlichen Trugschlüsse hineingerathen.

Ist auch einmal der Versuch mißlungen, so schnell ist die Vernunft von der Unübersteiglichkeit der sinnlichen Schranken nicht überzeugt. Wir sind im Stande, zu einer Wirkung die Ursache aufzusuchen und jene aus dieser zu begreifen; wir wiederholen bei der gefundnen Ursache dieselbe Frage und dringen so immer weiter; aber wir bleiben also in den Schranken der Sinnenwelt eingeschlossen. Fällt nun auch immer nur eine bestimmte Zahl von Bedingungen und von Bedingtem in unser Bewußtsein, so ist doch das All oder die Totalität des Bedingenden und Bedingten, wenn nicht ein Gegenstand der Erfahrung, so doch unsrer Vernunft. So betrachtet ist die Welt Gegenstand des metaphysischen, über die sinnliche Natur hinausgehenden Erkennens.

Ein Lehrgebäude des Wissens von dieser jenseits aller Erfahrung liegenden Welt hatte die Philosophie zur Zeit Immanuel Kant's kühnen Muthes aufgebaut und aus der reinen Vernunft heraus die Beschaffenheit der Welt bestimmt. Wie sollte die Vernunft nicht zu Behauptungen über sie berechtigt sein, da sie doch im Stande ist, ihre Behauptungen durch unumstößliche Beweise sicher zu stellen? Etwas bleibt unbestreitbar, obgleich keine Erfahrung es lehrte, und dies ist ein Bedeutendes. Weil wir es beweisen können, so wissen wir, daß die Welt einen zeitlichen Anfang hat. Ist sie doch jedenfalls eine Reihe aus einander hervorgehender Erscheinungen, die ohne Anfang undenkbar ist. Wir müssen, um uns davon zu überzeugen, nur versuchen, uns die Welt ohne einen Anfang vorzustellen. Dann sind wir jedenfalls auch zu dem Eingeständniß gezwungen, daß bis auf den Augenblick, in welchem wir leben, eine unendliche Zeit schon abge-

laufen, eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen vollendet sein müßte. Eine unendliche Zeit, eine unendliche Reihe vollendet — das ist ein Widerspruch im Gedanken; und da wir das Widersprechende nicht verbinden, das Unendliche als auch vollendet nicht denken können, so sind wir gezwungen, von der Welt einen bestimmten Anfang in der Zeit auszusagen.

In gleicher Weise wissen wir auch ohne sinnliche Erfahrung, daß die räumliche Ausdehnung der Welt eine Grenze hat. Nimmermehr ist eine unendlich ausgedehnte Körpermasse ein Ganzes, ein Eines. Nun aber ist doch die Welt, ist wirklich, ist vollendet. Versuchen wir, uns zu denken, daß sie aus einer unendlichen Zahl neben einander liegender Dinge oder Theile besteht, so gehört, damit diese Zusammensetzung zahlloser Theile vollendet werde, eine unendliche Zeit. Eine unendliche Zeit und doch vollendet, eine endlos dauernde Zusammensetzung und doch geschehen, ist derselbe Widerspruch in einem und demselben Gedanken, der uns zwingt, räumliche Begrenzung von der Welt auszusagen.

Dies sind nicht die einzigen Erkenntnisse, welche ohne alles Weitere die Vernunft aus sich selbst hinsichtlich des Weltalls und zwar mit unumstößlicher Gewißheit schöpfen kann. Daß Alles aus einfachen Theilen besteht, die nicht wieder theilbar sind; daß die Naturgesetze nicht ausreichen, sämmtliche Erscheinungen oder Veränderungen zu erklären, daß die Annahme der Freiheit nothwendig ist; daß als die oberste Ursache der Welt ein durchaus nothwendiges Wesen, d. h. ein Wesen existirt, das die Ursache seines Daseins in sich selber hat — das sind metaphysische Wahrheiten. Ist aber das Eine wie das Andre der Vernunft gewiß, so hat sie damit die Schranken der Sinnlichkeit durchbrochen, sie hat die Möglichkeit metaphysischen Wissens durch die Wirklichkeit desselben dargethan.

Also war sie unbegründet, die Mahnung, welche Kant dem Verstande gegeben hat, den sicheren Boden der Erfahrung nicht zu verlassen. Er muß es anerkennen, daß die Beweise selbst keinen Irrthum in sich enthalten, es ist gegen die Richtigkeit der Schlußfolgerungen Nichts einzuwenden. Darum räumt unser Philosoph ein, daß fehlerfrei geschlossen ist, nur will er es bei den gewonnenen

Erkenntnissen nicht bewenden lassen, er fügt denselben neue, ebenso widerspruchslose Wahrheiten hinzu. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, das ist bewiesen. Aber ebenso sonnenklar ist das Gegentheil: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Denn so wie wir uns diesen Anfang denken, so haben wir damit auch eine leere Zeit vor dem Anfang zugestanden. Aber in einer leeren Zeit, d. h. in einer, wo Nichts geschieht, Nichts entsteht und vergeht, ist auch kein Grund, daß je einmal irgend Etwas, was noch nicht ist, entstehe und geschehe. Alle Abschnitte einer leeren Zeit sind sich vollkommen gleich; der Abschnitt aber, in welchem die Bedingung eines Geschehens oder einer Veränderung, hier also des Weltanfangs enthalten wäre, müßte sich vom vorhergehenden eben durch diese neu eintretende Bedingung unterscheiden. Woher nun kommt ihm diese Bedingung? Unmöglich aus dem früheren. Sie kommt ihm nirgendwoher, sie ist mit der Annahme einer leeren Zeit vor dem Anfang schon geleugnet. Darum bleibt Nichts übrig, als die Zeit vor dem Anfang der Welt, d. h. den Anfang selbst zu leugnen.

Zu derselben metaphysischen Erkenntniß führt auch die Frage, warum doch der Anfang der Welt nicht früher eingetreten ist. Eingetreten ist er, sofern die Welt einen Anfang hat, warum denn hat er so lange auf sich warten lassen? In der leeren, sich überall gleichen Zeit war doch kein Grund dazu vorhanden. Wir sind vielmehr, ebenso sehr, wie wir genöthigt sind, überhaupt einen Anfang anzunehmen, auch genöthigt, den Anfang selbst in alle Ewigkeit hinauf- oder zurückzuschieben, d. h. in demselben Augenblicke wieder der Welt den Anfang abzusprechen.

Kein Fehler ist in dem Beweise aufzufinden, daß die Welt auch im Raume endlich, aber auch keiner in dem anderen Beweise, daß ihre räumliche Ausdehnung ohne Ende oder Grenze ist. Die verschiednen Räume begrenzen sich gegenseitig; wo der Stein endet, beginnt die Luft, ein Körper ist die Grenze des andern. Was aber soll die Welt begrenzen. Ist sie doch Alles, und gehört, was da ist, zu ihr, so ist auch Nichts, das ihre Grenze bilden könnte.

Zu weit würde es führen, wenn ich die vermeintlichen metaphysischen Erkenntnisse hier noch im Einzelnen vervollständigen wollte. Mit derselben Evidenz, wie das Gegentheil, beweist aus

sich selber die Vernunft, daß auf einfache Theile des Räumlichen nie zu gelangen ist, daß die Theilbarkeit bis in's Unendliche geht; daß es im Zusammenhang der Welt keine Wirkungen mittelst der Freiheit geben kann, sondern daß Alles nach Naturnothwendigkeit geschieht; daß weder in noch außer der Welt ein nothwendiges Wesen existirt, das seines Daseins Ursache in sich selber hat.

Was aber soll nun die Vernunft beginnen, wenn sie doch einmal in solche Widersprüche hineingerathen ist? Die sonst so beliebte Ausflucht, daß die Wahrheit in der Mitte liegt, ist hier abgeschnitten, weil zwischen dem „es ist" und dem „es ist nicht" Nichts in der Mitte liegt. Da der Beweis des Satzes ebenso unangefochten richtig ist, wie der Beweis des Gegentheils, so muß der Fehler, da er nicht in der Schlußfolgerung liegt, in dem zu finden sein, wovon Etwas ausgesagt und bewiesen ist. Es ist allerdings möglich, daß auf dieselbe Frage mit gleichem Rechte Widersprechendes geantwortet wird; dann aber war sicher sie eine verkehrte. Frage ich, ob hölzernes Eisen brennt, so ist jede Antwort, die ich gebe, zu beweisen, aber trotz des Beweises ist mit der Frage jede Antwort falsch. Natürlich brennt hölzernes Eisen, denn es ist ja hölzern; natürlich brennt hölzernes Eisen nicht, denn es ist ja Eisen.

Mit jenen wie diesen Behauptungen streiten wir wirklich um ein Nichts. Wie kann doch die Vernunft sich beikommen lassen, das Verhältniß der Welt zu Zeit und Raum aus sich heraus bestimmen zu wollen? Sind doch Zeit und Raum die Erscheinungsformen der Welt, so kann diese zu ihnen weder in dem einen, noch in dem andern Verhältniß stehen. Nur wenn Zeit und Raum ihr gegenüber gesetzt werden, kann die Frage aufgeworfen werden: ist diese Welt gegen den Raum und gegen die Zeit abgegrenzt, oder ist sie es nicht? Dann aber geschieht auch weiter Nichts, als daß die Frage, ob hölzernes Eisen brennt oder nicht, mit wichtiger Miene und mit dem Anschein metaphysischen Tiefsinns variirt wird.

Der Widerspruch liegt also im Begriff der Welt, die als ein Ganzes, als eine Totalität aller Erscheinungen und Bedingungen unserm Erkennen äußerlich gegeben sein soll. Nun aber hat uns in der vorigen Betrachtung die Kritik des Erkenntnißvermögens

belehrt, daß in dem Gegenstande unsres Erkennens, den wir Welt nennen, sich das Gesetz des Verstandes, seine eigne Thätigkeit des Anschauens und Denkens spiegelt. Hiemit ist auch der Widerspruch gelöst. Nur an der Art und Weise, wie wir die Welt betrachten, hängt auch ihre Endlichkeit oder Unendlichkeit in Zeit und Raum. Indem wir ihr in der Zeit einen Anfang, im Raum eine Grenze setzen, begrenzen wir unser eignes Erkennen; ihre Endlichkeit und Begrenzung ist im Grunde nur die Grenze unsrer Thätigkeit. Nimmer aber kann eine Unendlichkeit der Erscheinungen gegeben sein; sondern unendlich ist die Welt, sofern unser Erforschen ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung kein Ende kennt.

Somit erweist sich, was als eine Eigenschaft der Welt betrachtet war, als eine Regel, welche die Vernunft dem erkennenden Verstande giebt, nemlich im Suchen der Bedingungen niemals an's Ende zu kommen, in der Erfahrung niemals Halt zu machen, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen kein Glied für das letzte zu halten, der Anschauung des räumlich Ausgedehnten nirgends eine Grenze zu setzen. So weit das Streben des Menschen reicht, so weit dehnt sich das Erkannte aus; durch das Subjekt ist auch das Objekt unendlich; die innere Unendlichkeit des Forschens ist die nach außen abgespiegelte, in Zeit und Raum verwirklichte Unendlichkeit der Welt.

Also auch hierdurch ist das angeblich rein metaphysische Wissen, das Hinausgehen der Vernunft über das Reich der Erfahrung gerichtet; die Regel, welche die Vernunft dem Verstande für seine Thätigkeit giebt, war als etwas jenseits aller sinnlichen Wirklichkeit Liegendes angesehen, eine Selbsttäuschung, die sich noch einmal in andrer Weise wiederholt. Wir finden in der Sinnen- oder Erfahrungswelt an den Dingen gewisse Beschaffenheiten oder Realitäten, aber diese nicht nur vertheilt an verschiedne, so daß dem einen zukommt, was dem andern fehlt, sondern sie auch an allen in verschiednem Grade. Eine solche Realität ist z. B. die Dauer oder Ausdehnung in der Zeit, die keinem Wesen in unbeschränktem Maße, dem einen aber in größerem als dem andern zukommt, der Eintagsfliege in geringerem als der Eiche. Die Vernunft nun, im Suchen und Erkennen begriffen und beschränkt auf die Sinnenwelt, löst die Merkmale von den Gegen-

ständen ab, an denen sie sich finden, um sie für sich anzuschauen; sie erweitert die beschränkte Realität zur schrankenlosen; sie bildet aus aller zusammen ein höchstes Ideal, das Urbild alles endlichen Daseins, und benennt dasselbe, wie die Metaphysik der großen Menge, mit dem Namen Gottes.

Allerdings hat die Vernunft damit abermals den Grund und Boden der Erfahrung verlassen und sich in den reinen Aether metaphysischen Erkennens erhoben. So aber ist, was sie durch sich selbst gewonnen hat, nur noch ein Gedanke, und die nächste Frage ist, ob demselben auch eine Wirklichkeit entspricht, anders wie mit der Seele und Welt, deren Dasein eines Beweises nicht bedarf. Der Religion ist die Existenz Gottes durch Offenbarung und Wunder bestätigt. Was dem Glauben diese, das sind dem Wissen die Beweise. Zur Zeit unsres Philosophen war die Philosophie stark in Beweisen für das Dasein Gottes, deren Nothwendigkeit um so dringender empfunden wird, je mehr Offenbarung und Wunder, des Glaubens eigentliche Beweise, an Kraft und Werth verloren haben. Einer Philosophie, die aus der reinen Vernunft heraus das Wesen der Seele und der Welt zu konstruiren im Stande war, konnte es nicht schwer werden, über Dasein und Natur Gottes die speciellsten Aufschlüsse zu geben.

Niemand kann der Vernunft die Fähigkeit absprechen, ein Wesen zu denken, das alle Vollkommenheiten in sich vereint, die in der Welt nur zerstreut und mit Mangel behaftet anzutreffen sind; die Aufgabe, alle Vollkommenheiten zu sammeln und alle Mängel zu entfernen, geht über die Fähigkeit der Vernunft nicht hinaus. Sie denkt das allerrealste Wesen, wie die Philosophie jener Zeit Gott zu bezeichnen liebte, und indem der Gedanke Nichts enthält, was sich widerspricht, so ist damit zuerst die Möglichkeit seines Daseins dargethan. Dann aber ist von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Weg nicht mehr weit. Gehört doch zu den Realitäten, wie Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Weisheit u. s. f. das Dasein unzweifelhaft auch, da minder vollkommen als ein Wesen, das in der Wirklichkeit existirt, eines ist, das sein Dasein nur im Gedanken hat. Bei allen endlichen Dingen läßt sich fragen, ob dem Gedankendinge auch eine Wirklichkeit entspricht, denn ein endliches Wesen hat ja nicht die Vollkommenheiten alle

in sich vereint. Aber bei dem Gedanken des allerrealsten Wesens wäre diese Frage Unsinn. Es käme offenbar in das Denken ein Widerspruch, sollte bei dem, was alle Realitäten in sich befaßt, die Frage, ob ihm die eine fehlt, erst erörtert werden. Würde sie aber gar verneint, so wäre das allervollkommenste Wesen doch auch wieder das allervollkommenste nicht, womit, indem Keiner, der einmal das Ideal der Vernunft erfaßt hat, zugleich auch sagen kann, daß er es nicht erfaßte, womit also aus der Idee Gottes unmitttelbar sein Dasein folgt.

„Allerdings, entgegnet unser Philosoph, ist mittelst des Begriffes vom allervollkommensten Wesen das Merkmal des Daseins, auch eine Realität, erst hineingelegt, so muß dasselbe im Schluß wohl zu finden sein." Es wäre auch Alles vollkommen richtig, wenn nur nicht Eines übersehen wäre. Die innere Widerspruchslosigkeit des Gedankens macht diesen zu einem möglichen, wie umgekehrt, wenn ich von einem viereckigen Kreise rede, das logische Dasein, die Existenz des Gedankens durch den Widerspruch aufgehoben ist. Aber die Möglichkeit des Gedankens ist noch lange nicht die Wirklichkeit des Daseins. Eine Kugel, deren Durchmesser eine Million Meilen beträgt, ist etwas Mögliches; aber ist sie damit schon etwas Wirkliches? Bei einer Kugel sagt man, mag die Frage berechtigt sein; sie ist es aber nicht bei einem Wesen, das schon im Gedanken alle Realitäten in sich vereint. Aber das Dasein auch außer dem Gedanken kann nimmermehr zu den Vollkommenheiten eines Wesens gehören. Treffend bemerkt Kant: „zum Gegenstand des Begriffes kommt durch das Dasein keine neue Realität, sondern der Gegenstand selbst kommt durch dasselbe zum Begriff hinzu." „Hundert wirkliche Thaler enthalten Nichts mehr als hundert nur gedachte; aber in meinem Vermögenszustande ist Mehr bei hundert wirklichen, als bei dem bloßen Begriff derselben." Somit war das metaphysische Denken abermals auf falscher Fährte, weßhalb Kant der Philosophie seiner Zeit, die sich auf die Stützen so viel zu Gute that, welche sie dem Glauben unterstellte, ironisch bemerkt: „Es ist an dem berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren; und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsicht reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand

zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte."

Christian Wolff, der Heerführer der damaligen Philosophen, legte jedoch das Hauptgewicht auf einen andern Beweis, der in der Fassung, die er ihm gab, ungefähr also lautet: wenn irgend Etwas existirt, so existirt auch ein absolut oder durchaus nothwendiges Wesen; nun aber existire zum Wenigsten ich selbst, also u. s. w. Hier steht der Philosoph recht inmitten der Erfahrung und findet durch eine Nöthigung des Denkens den Weg über sie hinaus. Alles Dasein, das uns die Erfahrung zeigt, ist ein zufälliges, weil jedes unbestritten den Grund seines Daseins in einem Andern hat. Damit bildet sich eine Reihe von Wirkungen und Ursachen, die aber nur in einem Wesen, das den Grund des Daseins in sich selber hat, vollendet wird. Weil somit Zufälliges oder Bedingtes ist, so ist auch Unbedingtes oder schlechthin Nothwendiges.

Wir sagen mit Recht, es treibt uns die Erfahrung von der Zufälligkeit des Daseins, in einem Andern seinen Grund zu suchen; nun wohl, damit gehorchen wir einem Gesetze der Vernunft. Ist aber die Regel, bei der gegenwärtigen Existenz nicht stehen zu bleiben, eine gültige, warum denn wollen wir uns von ihr frei machen, indem wir das Ende verlangen? Hiermit wird ja dieselbe Vernunft verläugnet, die das Vorwärtsschreiten im Suchen der Bedingungen uns zur Pflicht gemacht. Wodurch denn sollte sie gezwungen werden nach einer letzten Ursache zu trachten, wodurch anders als durch ihr Gegentheil, die Trägheit? Nur vermittelst arger Selbsttäuschung glaubt sie, in einem absolut nothwendigen Wesen Befriedigung gefunden zu haben. Ist doch die Frage nicht abzuweisen, was denn die erste Ursache, die ewig an dem Anfang steht, aus ihrer Ruhe zur Bewegung trieb.

Gegen keinen der Beweise für das Dasein Gottes, durch welche die Philosophie im Reiche des Uebersinnlichen festen Boden zu gewinnen wähnte, hat Kant eine solche Schonung bewiesen, wie gegen den, der aus weisen Absichten, welche die Welt offenbart, auf einen weisen Schöpfer schließt. Wie aber durch Kant die eben angeführten Argumente aus der Philosophie verdrängt sind, so daß auf abermalige Geltung ihrer hier nicht mehr zu

hoffen ist, so auch dankt es ihm die deutsche Naturforschung, daß sie frei geworden ist von jener beschränkten Weltanschauung, die durch überall gesuchte Absichten den klaren Blick des Wirklichen verdüstert. Nur in England studirt man noch zum Theil die Natur, als hätte Kant, den seine Zeitgenossen den Alles Zermalmenden nannten, nie gelebt und gedacht. Und doch reichen hier wenige Erwägungen vollkommen aus. Das Absichtslose und Zweckwidrige, dessen wir in der Natur eine Menge antreffen, verdunkelt das Ideal der Vernunft, und alle Mängel und Unvollkommenheiten der Welt fallen bei ihrer physikotheologischen Betrachtung in das Wesen des Gottes hinein. Wenn aber wir die Natur nicht anders begreifen können, als wenn wir sie darauf ansehen, welche Zwecke sie verwirklicht, als wenn wir ihre Werke zu Mitteln einer Absicht degradiren, so legen wir ja unsre endliche Art und Weise der Anschauung in die Welt hinein und vergöttern das Wesen unsres erkennenden Verstandes.

Das eben ist das Wahre und Bleibende an diesen Beweisen, die erst seit Kant, aber durch ihn vollständig ihr unverdientes Ansehen verloren haben, daß sich an ihnen abermals das Wesen der menschlichen Vernunft offenbart, aber auch weiter Nichts als dies. Das vollkommne Ideal, für das die Philosophie den Namen Gottes der Religion entlehnte, erscheint dem Kritiker als was es ist, als die Richtschnur, welche die Vernunft dem Verstande in der Erkenntniß des Wirklichen giebt: die Merkmale oder Realitäten dessen, was da ist, suche unermüdet; in der Erklärung des Zufälligen oder Bedingten beruhige dich nicht bei dem Nächstliegenden, sondern dringe weiter und weiter; die mannigfaltigen Erscheinungen verbinde, indem du ihre gegenseitige Beziehung suchst, zum Bilde eines planvollen Ganzen.

Nur indem die Vernunft das ihr angewiesene Gebiet der Thätigkeit verläßt, geräth sie in Fehlschlüsse, in Widersprüche und Illusionen, was sich noch zuletzt daran zeigte, daß sie ihr eignes Wesen oder Gesetz zu einem Bilde verkörpert und ihm jenseit der sinnlichen Welt Dasein zugeschrieben hat. Daß uns der Schein nicht betrüge, hat die Kritik zu verhüten; dazu hat der königsberger Philosoph mehr als Einer, und zwar für alle Zeit geleistet. „So Viel ist gewiß, hat er darum mit Recht gesagt, wer einmal

Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer das dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft Etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte." „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchemie, wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie." „Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; dann endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Untergangs."

Selten wohl ist metaphysisches Wissen so gepflegt und hat sich selten so hochmüthig gebehrdet, als zur Zeit, da Immanuel Kant in seinem siebenundfunfzigsten Lebensjahre seine Kritik der reinen Vernunft vollendet hatte. Er hat dadurch als das einzig mögliche Feld der Thätigkeit der Vernunft die Erfahrung angewiesen und sie genöthigt, vom Fluge in's Uebersinnliche auf den Boden der Wirklichkeit zurückzukehren. Damit hat er nicht die todte oder vereinzelte Erfahrung zum Princip und Ziel der Philosophie erhoben. Denn es ist, wie ein Denker in Kant's Geiste gesagt hat: „die Empiriker sind wie die genfer Arbeiter, von denen der eine nur Räder, der andre Federn, der dritte Ketten macht; der Philosoph ist der Uhrmacher, der aus Allem ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat." So sehr und angelegentlich Kant als das einzige Material der erkennenden Vernunft die erscheinende Welt bezeichnet, so wenig gilt ihm das Verharren bei der bloßen Erfahrung. Allerdings strebt er über sie hinaus, aber so, wie wir mittelst der Buchstaben und Wörter in den Sinn eines Buches zu dringen suchen, der nicht über ihnen, sondern in ihnen verborgen liegt. Wie, um bei dem Bilde zu bleiben, die an sich bedeutungslosen Formen der schwarzen Lettern nur durch den Geist des Menschen Sinn erhalten und darum Sinn offenbaren, nur das wiedergeben, was in sie hineingelegt ward: so auch ist allein durch den Menschen die Welt der Erfahrung, was sie ist. Das Metaphysische ist in uns und nicht über uns zu finden. Kant hat Erde und Himmel als das Spiegelbild unsres sinnlichen Anschauens, unsres verständigen Denkens, unsres vernünftigen Forschens erkennen gelehrt.

Indem er entschieden mit der Schulmetaphysik brach, wie er das stolze dogmatische Wissen nennt, das, die Erfahrung

überspringend, aus leeren Begriffen eine Welt zusammensetzt, so hat er damit gegen die Religion eine entschieden negative Stellung eingenommen, vorausgesetzt, daß die Erklärung ihrer, die ich zu Anfang gab, ihr Wesen richtig bezeichnet. Sie ist die Metaphysik der großen Menge, die sich von der philosophischen Metaphysik dadurch unterscheidet, daß sie an Offenbarungen und Wundern ihre Beglaubigung hat. Wenn nun deren Autorität nicht mehr ausreicht, wie das zur Zeit Kant's der Fall war, wenn sie die Philosophie angeht, ihr schadhaftes Fundament auszubessern und den wankenden Glauben durch die Stützen metaphysischen Wissens zu sichern, so steht und fällt sie selbst mit diesen Stützen. Was ihr die Hauptsache ist, muß seit Kant darauf verzichten, sich vernünftig begründen zu lassen, so daß ihr keine andre Wahl zu bleiben schien, als zur alten Beglaubigung ihrer Hauptwahrheiten wieder ihre Zuflucht zu nehmen.

Es sei denn, daß derselbe Philosoph auf andre Weise den Schaden, den er angerichtet, wieder gut zu machen wußte. Er hat den merkwürdigen Ausspruch gethan: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Wir sollten meinen, wenn doch Religion die Metaphysik der großen Menge ist, so habe Kant zu ihr nur in einem feindseligen oder negativen Verhältniß stehen können. Dem ist jedoch nicht so, wie schon jene Worte vermuthen lassen. Es fragt sich nun, wie er durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz bekommen konnte, und ob er nicht, indem er das versuchte, in den grünen Kranz seiner freien Gedanken ein dürres Reis geflochten hat.

VI.

Immanuel Kant.

(Dritte Vorlesung.)

Wäre die Philosophie im Stande, wozu wir am Schluß unsrer vorigen Betrachtung sahen, daß sie sich durch Kant anheischig gemacht, wäre sie im Stande, alles das, was die Kritik als Trugschlüsse und Phantome erwiesen hatte, in andrer Weise und durch andre Mittel wieder zu begründen, zu rechtfertigen und dem Bewußtsein zurückzugeben, so könnte ihr das unmöglich zur Ehre gereichen. Denn daß sie ein Mal zum Wenigsten sich selbst und uns betrogen hätte, von diesem Verdachte würde sie sich, auch wenn wir nicht hinter ihre Irrthümer kämen, schwerlich frei machen können. Ist unsre Vernunft doch nur eine, wie soll sie denn, was sie als Täuschung erkannte, zugleich als Wahrheit anerkennen?

Der größte der deutschen Philosophen hat das dem gesunden Menschenverstand unmöglich Scheinende auszuführen unternommen, hat sich und seine Anhänger zu überzeugen gewußt, daß ihm das gelungen sei, und wir haben heute zu sehen, wie er einen Leichnam in's Leben zurückrief. Dieser Leichnam war das vermeintlich metaphysische Wissen seiner Zeit, ein Wissen, dem Kant selbst alle Lebensadern abgeschnitten hatte. Lebenskräftig ist nemlich die Vernunft nur so lange sie sich im Reich der sinnlichen Wirklichkeit hält, und hier ist sie absolute Herrscherin. Kant hatte gezeigt, daß nicht in uns sich das Weltall spiegelt, wie es, von unserm Erkennen abgesehen, an und für sich selbst besteht, sondern daß vielmehr die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur nur die in den Formen des Raumes und der Zeit äußerlich sich darstellende Thätigkeit unsres Denkens ist. Insofern hat er Recht, mit Kopernikus verglichen zu werden. Kant stellte die menschliche Vernunft als die leuchtende und bewegende Sonne in das Centrum des uns erscheinenden Weltalls und zeigte, daß nicht unser Er=

kennen sich nach den Gegenständen, sondern daß diese sich nach unserm Erkennen richten. So wie aber die Vernunft über Zeit und Raum hinaus in's Metaphysische strebt, geräth sie in das Reich der Träume, der Trugschlüsse und Selbsttäuschungen. Herausgenommen aus dem System der Planeten, Monde und Kometen hört die Sonne auf, Sonne zu sein. Immanuel Kant zeigte mit der großartigen Kälte der Wahrheit, daß alles metaphysische Wissen, also vor Allem die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, das Dasein und Wesen Gottes, Selbsttäuschung sei der irre gegangenen Vernunft. Indem dieselbe aus sich heraus eine Wissenschaft der Seele, der Welt und Gottes konstruirte, hatte sie nur die Arten und Weisen ihrer eignen Thätigkeit zu wirklichen Gestalten verkörpert.

Aber die Fundamentalwahrheiten des metaphysischen Wissens sind zugleich auch die des religiösen Glaubens. Somit wäre die Konsequenz, daß sich die Menschen in Wissende und Glaubende sondern, daß Philosophie und Religion mit einander in Kampf gerathen.

Diese Konsequenz hat der Philosoph nicht ziehen wollen. Indem nemlich die Vernunft, alle metaphysischen Träumereien verachtend, das sinnliche Material des Erkennens nach dem ihr innewohnenden Gesetz gestaltet, ist damit ihre Thätigkeit nicht erschöpft. Die Vernunft schreibt nicht bloß der Natur, sondern auch dem sittlich handelnden Menschen schreibt sie Gesetze vor, sie ist nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch. So ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie, was sie das eine Mal unbarmherzig nimmt, das andre Mal zurückerstattet. Vielleicht findet sie, indem sie praktisch wird, in's Reich des Metaphysischen oder Uebersinnlichen den Eingang.

Besonders auch die menschliche Freiheit hatte die Härte der Kritik fühlen müssen. In der Welt der Erscheinungen herrscht unbedingt das Gesetz der Kausalität, demgemäß Etwas nur geschieht, sofern Etwas schon geschehen ist, und jede Erscheinung in einer andern ihre Erklärung hat. Insofern nun Kant die Verknüpfung aller Dinge durch den Begriff der Ursache und Wirkung als ein Gesetz unsres Denkens nachgewiesen hatte, hatte er damit zugleich die Unmöglichkeit der Vernunft dargethan, sich je und

irgendwo über ihr eignes Gesetz zu erheben, das, weil es eins mit unserm Wesen ist, auf unbedingte Geltung Anspruch macht. Ebensowenig, wie die Erfahrung uns eine Veränderung zeigt, die nicht durch etwas Andres bewirkt worden wäre, ebensowenig ist die Vernunft im Stande, sich die Freiheit auch nur zu denken. Nun aber gehören unsre eignen Handlungen, unsre Gefühle, Gedanken und Willensakte der Welt der Erscheinungen an und können eine Ausnahme von der allgemein gültigen Regel nicht in Anspruch nehmen. Jeder geistige Zustand weist auf eine Bedingung hin, die freilich ebensowohl wie außer, auch in uns liegen kann, die aber keinem unsrer Entschlüsse fehlt. Dadurch jedoch unterscheiden sich unsre Entschlüsse und Thaten von der in der Natur herrschenden Nothwendigkeit, daß die Bedingungen, weil sie vom Lichte des Bewußtseins erleuchtet sind, zu Motiven werden. Nur insofern der Mensch es unterläßt, nach diesen Bedingungen zu forschen und ihrer sich bewußt zu werden, kann er sich einbilden, frei zu sein, d. h. ohne zwingendes Motiv gehandelt zu haben, und die Meinung kann in ihm aufkommen, er hätte ebensogut auch anders handeln können.

Das hatte Kant richtig geltend gemacht, daß, wenn wir auch den jedesmaligen äußeren Verhältnissen, die uns zum Handeln treiben, die zwingende Gewalt über uns nicht absprechen, wenn wir auch jeden Entschluß durch eine frühere That, oder ein früheres eignes Gefühl bedingt sein lassen, wenn wir also den ersten freien Willensakt, der alle folgenden mit bedingte, noch so weit in die Vergangenheit unsres Lebens zurückverlegen, daß damit doch die Freiheit nicht gerettet ist. Diese durch eine einzige freie That bedingte Richtung unsres ganzen Seins und Wesens vergleicht unser Philosoph mit Recht mit der Freiheit eines Bratenwenders, der einmal aufgezogen von selbst alle Bewegungen verrichtet. Sind wir, wenn auch nur durch uns selbst, so doch in jedem Augenblick durch einen früheren bedingt — und das ist doch das Wenigste, was zugestanden werden muß — so ist die Freiheit nicht, die, wenn sie ist, auch in jedem Momente sich muß bewähren können.

Hier scheint nur eine doppelte Wahl übrig zu bleiben; entweder wir halten am Bewußtsein der Freiheit fest, behaupten in uns ein Wollen und Geschehen, das hinter sich keine zwingende

Ursache hat, sondern aus sich selbst beginnt, und retten damit Schuld und Verdienst, Verantwortung und Sittlichkeit. Dann aber fällt die Ausnahmslosigkeit jenes Gesetzes, das uns zur Erklärung des Weltalls dient; zerrissen ist die Kette der Ursachen und Wirkungen, der Zusammenhang der Natur, in welchen eine nie vorauszusehende Willkühr eingegriffen hat. Oder wir lassen das Gesetz der Natur auch für den Menschen gelten; dann aber geben wir Schuld und Verdienst, Tugend und Sittlichkeit verloren.

Jedoch, selbst wenn wir jede That aus unserm ganzen früheren Leben, unsrer Erziehung, unsrer bestimmten Individualität in Verbindung mit äußeren Verhältnissen herleiten und damit ihre Nothwendigkeit einräumen, selbst dann ist es uns unmöglich, jedes Gefühl der Verantwortlichkeit zu unterdrücken. In der Freude am Guten, wie im Schmerz der Reue ist zum Wenigsten die Ahnung der Freiheit geblieben, welche doch der Verstand in Selbsttäuschung aufgelöst hatte. Vielleicht, daß diese Ahnung zur Gewißheit wird, vielleicht, daß ein tieferes Verständniß unsres sittlichen Lebens uns den Glauben der Freiheit zurückgiebt, wenn auch die Erkenntniß derselben für immer verloren ging.

Nun aber kann, wenn überhaupt sittliches Handeln möglich ist, die Frage, ob eine That sittlichen Werth habe oder nicht, nach dem Zweck, der durch sie erreicht werden soll, nicht entschieden werden. Das wahrhaft Sittliche ist immer auch das allgemein Gültige; aber immerhin ist es möglich, daß die Zwecke, ob sie gleich gut sind, dies doch nur mit Rücksicht auf den Einzelnen sind. So mögen wir ein junges Mädchen loben, wenn sie dem Tanz entsagt, weil derselbe ihrer Gesundheit schädlich ist; sie handelt, wenn sie die eigne Neigung zurückdrängt, sicher vernünftig. Aber ihr Entschluß ist, weil er nur mit Rücksicht auf sie vernünftig ist, zu einem bestimmten Zweck gefaßt ward, nicht tauglich, zum Gesetz für Alle zu werden. Ihr konsequenter Wille bleibt nur eine Maxime.

Weil die Zwecke in den verschiednen Menschen und Zeiten so namenlos verschieden sind, so muß, wenn ein für Alle gleich verbindliches Sittengesetz, ein allgemein gültiger Maßstab gefunden werden soll, von allen Zwecken oder Motiven abgesehen werden. Wir müssen also aus dem Willen allen erfahrungsmäßig gegebnen

Inhalt, jedes Motiv entfernen und ihn dadurch frei machen; wir müssen der Vernunft, ganz anders, als wenn sie nur erkennen will, allen Boden unter den Füßen wegnehmen und dann sehen, ob sie noch im Stande ist, eine für Alle geltende oberste Regel des sittlichen Handelns rein aus sich selbst zu bilden. Wäre ihr das möglich, so hätte sie die Freiheit des Willens nachgewiesen. Wenn ich solches, aller zwingenden Motive entleertes Handeln für möglich anerkennen muß, so habe ich damit einen durch Nichts, als durch sich selbst bedingten Willen, habe das für Alle geltende Princip der Sittlichkeit gefunden.

Wir brauchen uns zu dem Ende nur die Frage vorzulegen, ob wir in einer Ordnung der Dinge, in einer menschlichen Gesellschaft leben möchten, in welcher die Maxime, nach der wir eben zu handeln im Begriff sind, allgemeines Gesetz wäre. Sogleich verwandelt sich die Frage in die, nicht durch irgendwelchen Inhalt, sondern durch die Form für Alle gültige, oberste Regel des sittlichen Lebens: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Gültig erweist sich diese, ohne Rücksicht auf die mannigfachen Zwecke des Handelns frei gewonnene Regel in jedem einzelnen Fall und entscheidet über den Werth jeder That, was leicht an einzelnen Beispielen nachzuweisen ist. Die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei oder nicht, ist vielfach erörtert und verschieden beantwortet. Es läßt sich denken, daß die Last des Lebens zum Wunsche treibt, vom Leben befreit zu sein. Aber die Maxime, das Dasein abzukürzen, wenn es nur Uebel verheißt, kann nimmermehr zum allgemeinen Gesetz erhoben werden, weil es die allgemeine Ordnung der Dinge, die zur Erhaltung des Lebens treibt, in's Gegentheil verkehren würde. Ist Erlösung aus dringender Noth nur durch ein Versprechen möglich, von welchem der es giebt im Voraus weiß, daß er es nicht erfüllen kann, so entspricht die Maxime, es dennoch zu geben, allerdings der Neigung oder begründet vielleicht gar das Glück des Menschen. Aber daß diese Maxime nie ein allgemeines Gesetz werden darf, leuchtet ein, sobald die Frage danach nur aufgeworfen ist, weil damit ja jedes Wort seine Geltung verlöre und auch in diesem einzelnen Fall das Versprechen eine Lächerlichkeit sein und seinen Zweck verfehlen

würde. Weil doch das Unglück Andrer, das zum Mitleid reizt, den Glücklichen in seinem Glück stört, so könnte dieser die Frage aufwerfen, ob er, um den Genuß des Daseins ungestört zu haben, nicht besser thäte, sein Herz dem Mitleid zu verschließen. Die einfache Erwägung, daß, würde diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben, er selbst vielleicht einmal vergebens nach Mitleid seufzen müßte, führt ihn zu der Erkenntniß von der Unsittlichkeit seines Willens.

Insofern Neigungen, Triebe und Wünsche den Willen bestimmen, gehorcht er nicht seinem eigenen Gesetz. Jene oberste Regel des sittlichen Handelns aber ist aus dem von allen bestimmten Inhalt leeren, dem reinen Willen geschöpft. Nicht die Dinge geben dem Menschen, sondern es giebt der Mensch sich selber sein Gesetz und reiht sich, indem er sich über den Naturzusammenhang erhebt, in eine höhere Ordnung der Dinge ein. Mag immerhin die Erfahrung außer Stande sein, ein durchaus reines, von Neigungen und Motiven nicht bewegtes Wollen und Handeln aufzuweisen, die Vernunft findet es und fordert es dennoch. Autonom oder selbst sein Gesetz sich gebend ist der Wille trotz aller Erfahrung vom Gegentheil, und so erhalten wir den Glauben an die Freiheit, den die spekulirende Vernunft uns nahm, durch dieselbe Vernunft zurück, sobald sie praktisch wird und als solche sich auf sich selbst besinnt.

Freilich bleibt so auch immer noch die Freiheit unbegreiflich, weil wir uns aus dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen zum Begriff einer ursachlosen Wirkung nicht erheben können, weil das Erkennen aufhört, wo die Gültigkeit der Naturgesetze zu Ende ist, aber sie bleibt. Sie bleibt nemlich als eine Forderung oder ein Postulat der praktischen Vernunft, weil diese als Gesetzgeberin für Gut und Böse, weil Sittlichkeit, wie wir sahen, nur unter der Voraussetzung der Freiheit, d. i. eines nur durch sich selbst bestimmten Willens möglich ist. Weil aber das Sittengesetz ist, so muß auch Freiheit sein, gleichviel ob wir ihre Möglichkeit begreifen oder nicht.

Wenn wir bedenken, wie bis auf die Zeit Immanuel Kants die Moral gewöhnt war, ihre Gesetze sich durch einen Gott geben und die Verbindlichkeit derselben durch sein allmächtig gebietendes

„du sollst“ begründen zu lassen, so begreifen wir den Enthusiasmus der Sittlichkeit und Freiheit, welchen der königsberger Philosoph durch seine Kritik der praktischen Vernunft hervorgerufen hat. Die Freiheit hatte durch ihn eine unweit höhere Bedeutung erhalten. Indem sie früher höchstens nur das Vermögen war, dem offenbarten Gesetz entweder zu gehorchen, oder ihm zu widerstreben, tritt sie nun mit einem Male auf als eine schöpferische Macht. Das „du sollst“ spricht nicht Gott zum Menschen, der Mensch spricht es zu sich selber. Einem fremden, mächtigen Gesetzgeber entfliehen, macht unglücklich, aber ehrlos macht es, dem eignen den Rücken kehren. Während in Deutschland die Philosophie den Menschen in seine ewigen Rechte einsetzte, wurde der oberste Grundsatz der Vernunft, nur selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, in Frankreich praktisch ausgeübt.

Es hatte also der Glaube keine Veranlassung mehr, zu klagen, daß ihn die Spekulation um seine theuersten Güter bringe. Eins derselben, das der erbarmungslosen Kritik zum Opfer gefallen war, die Freiheit, erhält der sittliche Mensch bereichert und mit Inhalt gefüllt zurück. Aber mit dem einen die andern auch.

Denn wenn nun trotz Erfahrung und widerstrebender sinnlicher Neigungen die Forderung „du sollst“ eine wirkliche Forderung ist, die, damit sie es sei, auch der Möglichkeit der Erfüllung sicher sein muß, so schwindet vor ihrer untrüglichen Wahrhaftigkeit jede Schranke. Eine Schranke aber des untrüglichen Sittengesetzes wäre der Tod, wenn er auch das Ende des sittlichen Strebens wäre. Die theoretische Vernunft mußte sich außer Stande erklären, die Erhaltung des Selbstbewußtseins über den Tod hinaus gegen den Zweifel sicher zu stellen. Die praktische Vernunft hält einfach an der Untrüglichkeit ihres Sittengesetzes fest und fordert im Vertrauen auf die Möglichkeit seiner Erfüllung die Unsterblichkeit des Individuums. Eine Lüge wäre das Sittengesetz, wenn es über ein Leben nicht hinausreichte, das uns nie und nirgends den verlangten Einklang des sittlichen Ideales mit der Wirklichkeit zeigt. Kann da noch eine Wahl übrig bleiben? Das der theoretischen Vernunft Unbegreifliche kann dennoch sein, muß dennoch sein, weil das Gesetz nur ist, wenn es erfüllt werden kann. Die Möglichkeit der Erfüllung kann nur jenseits des Grabes liegen, und weil wir sittlich frei sind,

sind wir unsterblich. Die Forderung der praktischen Vernunft reicht weiter, als das Begreifen der theoretischen.

Die Uebereinstimmung des Wollens und Seins, das höchste Gut des vernünftigen Menschen, ist mithin zu erreichen. Aber dies höchste Gut ist das höchste nur, sofern es das oberste ist. Das vernünftige Wesen ist als ein endliches auch bedürftig, und die Erfüllung der Bedürfnisse ist Glückseligkeit. Wohl die Seligkeit, aber nicht die Glückseligkeit ist die Folge der Tugend, da die Glückseligkeit unter dem Gesetz der Natur und nicht der Freiheit oder des Willens steht. Soll nun der Mensch, selig allein durch die Tugend, mit stoischer Selbstverläugnung die Ansprüche der Natur unterdrücken, oder soll er, der Sinnlichkeit allein gehorchend, Freiheit und Sittlichkeit als das Geringere achten? Weder das Eine, noch das Andre soll geschehen, weil wir im Stande sind, uns eine höhere Ordnung der Dinge zu denken, eine Ordnung der Dinge, wo, anders als hier, Verdienst und Glück harmoniren, wo der an Tugend vollkommenste, auch der an Glückseligkeit reichste ist. Durch diesen Gedanken erst schwindet aus dem Sittengesetz aller Widerspruch. Aber ihn wirklich lösen kann nur ein Wesen, in welchem er selbst nicht vorhanden ist, das nach einem und demselben Gesetz die sittliche, wie die sinnliche Welt regiert. Kann die theoretische Vernunft dies Wesen weder begreifen noch beweisen, so fordert um Nichts weniger die praktische Vernunft, weil sie doch sich selber nicht aufgeben kann, seine Existenz. Das ist die Existenz eines allmächtigen Gottes, der die Natur mit der Sittlichkeit in Einklang bringt; eines allwissenden, der irrthumslos den sittlichen Werth erkennt; eines allgegenwärtigen, der jedem Bedürfniß mit seiner Macht unmittelbar nahe ist; eines ewigen, damit keiner Zeit die Uebereinstimmung der Natur und Freiheit fehle.

Sie könnten geltend machen, daß in dieser Materie Andeutungen genügt hätten, insofern ja die hier dargelegten Schlußfolgerungen in's allgemeine Bewußtsein übergegangen sind, und unser Philosoph durch dieselben auch unter denen sich Freunde erworben hat, die von seiner Philosophie sonst Nichts wissen. Es mußte aber ersichtlich werden, daß Kant Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes nicht etwa, wie das vielfach gemeint und erbaulich verbraucht wird, als wirkliche Erkenntnisse angesehen hat, die von

der einen Vernunft der andern nur überliefert zu werden brauchten. Die praktische Vernunft, die durch sich selbst dem Willen das Gesetz des Handelns giebt, kann, eben weil sie praktisch ist, nur Forderungen stellen und keine Erkenntnisse begründen. Aber diese ihre Forderungen auch mit einer durch Nichts zu erschütternden Zuversicht und mit dem Recht, wenn nur der strengen, so auch der weitesten Konsequenz. Somit sind die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes auch nur Forderungen, aber unbedingter Art, so daß nur die Wahl bleibt, entweder sie in ihrer Gültigkeit stehen zu lassen, oder die Sittlichkeit zu leugnen. Hiemit aber und auf diese Weise ist das sonderbar klingende Wort gelöst, das ich Ihnen am Schluß der vorigen Vorlesung von unserm Philosophen angeführt: „ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Wenn die Herleitung der Begriffe keinen Fehler enthielte, so wären wir in die sonderbare Lage gebracht, demjenigen, was wir im Erkennen als Täuschung verdammen, im Handeln Realität zuzugestehen. Denn da die Täuschungen, als welche die Kritik der reinen Vernunft, die metaphysischen Ideen erwiesen hat, nicht in derselben Zeit auch Wahrheit sein können, so bleibt nichts Andres übrig, als die Wahrheit und Lüge der Ideen selbst in verschiedne Zeiten oder Zustände desselben Menschen zu verlegen, so daß er erkennend zweifelt und handelnd glaubt. Der Konflikt, in welchen wir die kantische Philosophie mit der Religion gerathen sahen, verwandelt sich in einen Konflikt des Menschen mit sich selbst. Das ist gerade, wie wir, wenn wir wahrhaften Genuß von der Aufführung eines Drama haben wollen, uns einbilden müssen, daß was sich vor unsern Sinnen entfaltet, Wirklichkeit, und nicht Spiel oder der Schein des Wirklichen ist. Zu anderer Zeit, wenn uns an dem ästhetischen Genuß Nichts gelegen ist, mögen wir immerhin einen Blick hinter die Scene werfen, um zu sehen, wie die Täuschung der Wirklichkeit zu Stande kam.

Aber die Aufgabe, im Handeln das Wissen zu verleugnen, haben wir darum nicht zu lösen, weil Kant's Princip der Moral auf einer verkehrten Ansicht des Wollens und sittlichen Handelns beruht. Kant stellt ein Verlangen, das unmöglich ist. Wir sollen, um das oberste Gesetz der Sittlichkeit zu finden, alle Zwecke, worauf unser Handeln gerichtet ist, alle Neigungen und Begierden entfernen,

um so zum wahren Begriff des sittlichen Willens zu gelangen. Im Grunde aber heben wir damit den Willen selber auf; denn weil doch der Wille immer einen Gegenstand voraussetzt, auf den er gerichtet sei, durch diesen erst zum Willen wird, so kann auch ohne ein Objekt des Willens vom Willen selber nicht mehr die Rede sein, kann auch über den sittlichen Werth desselben im Voraus Nichts ausgemacht werden.

Es geschieht dies auch wirklich nicht, wie sehr es immer den Anschein habe. Nur dann und nur dadurch ist behauptet, sind wir sittlich, wenn wir nach einer Maxime handeln, von der wir wollen können, daß sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen werde. Damit ist noch Nichts gesagt, weil nun erst zu bestimmen ist, was wir denn eigentlich wollen können, weil es durch jene Regel allein nimmermehr zu einem Wollen kommen kann. Allem sittlichen Urtheil entzieht sich der Selbstmord, wenn wir ihn von seinen Motiven ablösen, er wird dadurch ein bloßes Wort; erst die Verhältnisse entscheiden, ob wir ihn wollen können oder dürfen. Oder wollen wir Cato oder Winkelried verdammen, weil ihre Maxime, zum allgemeinen Gesetz erhoben, die Ordnung der Dinge in's Gegentheil verkehren würde? Weil ein Versprechen, das in der Voraussicht, unerfüllt zu bleiben, dennoch gegeben wird, niemals zur Richtschnur für Alle dienen kann, soll dasselbe unsittlich sein. Aber wir müssen weiter fragen: warum denn darf diese durch die Noth gebotne Maxime nicht zum Gesetz für Alle werden? Und da lautet die Antwort: weil dann ja auch mein Wort seine Geltung verlöre. Nun, so ist in diesem Fall der Egoismus die letzte Entscheidung. Der Egoismus liegt auch dem Dritten der angeführten Beispiele zum Grunde; denn warum kann ich nicht wollen, daß Lieblosigkeit die Welt regiert? Ich kann das meinetwegen nicht; ich will, wie Kant selber sagt, Mitleid herrschen lassen, weil ja auch ich sonst auf Mitleid keinen Anspruch habe? Wo bleibt hier der reine, aller Motive entleerte Wille? Aus Nichts wird nimmer Etwas, auch kein Entschluß des Willens. Der wirkliche Wille aber kann erst der sittlichen Beurtheilung anheim fallen, und der wirkliche Wille ist nie ohne Motive, er ist es am wenigsten in den von Kant angeführten Fällen.

Ich kann mir nicht versagen, Ihnen an einem Beispiel zu zeigen, wie jener oberste sittliche Grundsatz unsres Philosophen frühe

schon trotz des Enthusiasmus, den er erregte, auch der Satire anheim gefallen ist. Ein philosophisches Journal des vorigen Jahrhunderts läßt die bekannte Ch. Corday, deren That auch sittlich Strenge zur Bewunderung hinriß, folgendes Gespräch mit einem kritischen Philosophen halten. Philosoph: Sie haben durch die Ermordung des Marat eine sehr unmoralische Handlung begangen. Corday: Ich? Eine unmoralische Handlung begangen? Ich glaube vielmehr, mich durch die Ermordung dieses Bösewichts um ganz Frankreich, ja um das ganze menschliche Geschlecht verdient gemacht zu haben. Philosoph: Ich gebe Ihnen zu, daß Marat ein Bösewicht, ein Ungeheuer war, daß es gut ist, daß dieses Ungeheuer nicht mehr lebe. Aber sie hätten ihn nicht ermorden sollen. Corday: Warum nicht? Philosoph: Weil die Maxime, nach welcher Sie in diesem Falle gehandelt haben, nie ein allgemeines Gesetz werden kann. Corday: Welche Maxime? Philosoph: die Maxime, daß eine jede Privatperson einen notorischen Bösewicht ohne Weiteres ermorden darf.

Obgleich nun nicht schwer zu begreifen ist, daß wir mit einem obersten Grundsatz des sittlichen Handelns, der alles Wirkliche, das ganze reiche Spiel der Neigungen und Triebe, der Gefühle und Leidenschaften, von sich ausgeschlossen hat, noch fern von allem sittlichen Leben stehen, so soll doch dies Abstraktum der Wirklichkeit uns den Glauben an die Freiheit wiedergeben. Kant selbst hat behauptet, daß bei genauer Kenntniß eines Menschen auch seine Handlungen sich wie eine Mondfinsterniß sicher würden vorausberechnen lassen. Wie hat er denn, wenn es auf dem breiten Boden aller Erfahrung unmöglich ist, wie hat er denn auf eine inhaltsleere Regel die Forderung der Freiheit gründen können! In sie versinkt mit dem Willen auch die Freiheit. Wie aber an ihn, ob sie gleich verloren geht für das sittliche Leben, Nichts verloren ist, das habe ich hier nicht nachzuweisen.

Diese menschliche Freiheit, die eingestandnermaßen in der Erfahrung nicht zu finden, durch die erkennende Vernunft nicht einmal zu begreifen ist, wird auch alsbald von Kant selbst wieder aufgehoben, und zwar durch die zweite Forderung der praktischen Vernunft, die individuelle Unsterblichkeit. Nur unter der Voraussetzung einer stetig fortschreitenden Vervollkommnung des Indivi-

duums hat die Unsterblichkeit Werth und wird nur um dieser Vervollkommnung willen auch gefordert. Nun, dann muß mit dieser postulirten Fortdauer auch die Vorstellung verbunden werden, daß durch stete Uebung im Guten ein Rückfall zum Bösen immer undenkbarer, das Sittengesetz aber gleichsam in unsre eigne Natur verwandelt wird, so daß Sein und Sollen immer mehr eins werden. Damit aber eine solche stetige Annäherung an das Ideal, wozu das kurze Erdenleben nicht ausreichen soll, durch die Länge der Zeit besser garantirt werde, muß die eben erst gewonnene Freiheit wieder geopfert werden. Denn ist nicht in jedem Moment aller Zukunft ein totaler Rückfall eben so möglich, wie jetzt, was sich mit der Vorstellung einer wachsenden Vervollkommnung nicht verträgt, so ist auch keine Freiheit, wie die praktische Vernunft unsres Philosophen sie postulirt; es ist vielmehr nur jene von ihm schön persiflirte Freiheit des Bratenwenders, der einmal aufgezogen seine Bewegungen verrichtet. Im Grunde sind wir auch, wenn doch das Ziel ein unendliches, die Vervollkommnung eine unendlich wachsende ist, immer gleich weit vom Ziel entfernt, weil wir durch keine Bewegung dem unendlich Fernen näher kommen. Und wäre das Ziel dennoch zu erreichen, was nur in einer endlichen Zeit geschehen kann, was dann weiter?

Wie mit der Freiheit die Unsterblichkeit, so steht mit der Idee des sittlichen Strebens, wie Kant sie faßte, die Idee Gottes in Widerspruch. Um das Gesetz zu finden, bedarf der freie Mensch ebenso wenig eines Gottes, als um es zu erfüllen. Warum denn läßt er sich an der Seligkeit nicht genügen, die das Bewußtsein der Tugend giebt? Warum will er nicht nur selig, sondern auch glückselig sein? Offenbar weil er nicht bloß sittlich, sondern auch sinnlich ist. So gerechtfertigt der Wunsch nach Glückseligkeit immer sei, es liegt das letzte Ziel, das höchste Gut, die vollendete Harmonie der Tugend und des Glückes liegt außerhalb der sittlichen Bestimmung des Menschen. Soll doch da erst die Freiheit, der wahrhaft sittliche Wille anheben, wo alle Neigungen, Gefühle und Bedürfnisse als Motive des Willens beseitigt sind. Für den Willen des freien Menschen ist in jener Moral sein Glück zu geringe und schlecht; aber für den Willen und Endzweck eines Gottes, der eigens zur Herstellung der vermißten Harmonie von der Vernunft gefordert wird, ist das Glück des Menschen gut

genug. Nie ist unser Philosoph so gottlos gewesen, als da er zu einem Postulat der praktischen Vernunft das Dasein Gottes machte.

Ein Philosoph der Gegenwart hat die Meinung aufgestellt, Kant habe mit seinem moralischen Beweise für das Dasein Gottes nur einen Scherz treiben wollen, um zu sehen, wie weit die Leichtgläubigkeit seiner Anhänger reicht. Besser vielleicht hat Heinrich Heine das Wahre getroffen, indem er schildert, wie den kalten und gegen alle Vorurtheile des Erkennens wie Glaubens erbarmungslosen Philosophen das Mitleid mit dem Herzensbedürfniß seiner Zeit überwältigt. Dies Herzensbedürfniß erscheint dem Dichter in der Gestalt von Kants altem Bedienten, der bei unsichrem Wetter den Regenschirm hinter seinem Herrn dreinträgt. Weil diesem über die Verwüstung auf dem Gebiet des Glaubens der Angstschweiß hervorbricht und die Thränen vom Gesichte rinnen, erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt und spricht halb gutmüthig, halb ironisch: „Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein; der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein, das sagt die praktische Vernunft, so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen."

Wenn nun, wie bisher nicht zu leugnen ist, der Philosoph durch seine Kritik der praktischen Vernunft an Größe verloren hat, die Philosophie hat gewonnen, da es sich zeigt, daß sie eine unmögliche Aufgabe, die Aufgabe, für das Glauben Platz zu gewinnen, nachdem das metaphysische Wissen aufgehoben ist, nicht lösen konnte. Aber die Bedeutung der kantischen Moral liegt nicht in dem Einzelnen, was sie geleistet, sondern in der Emancipation auch des sittlichen Menschen vom Glauben, die sie bewirkt hat. Bis dahin war das Fundament der Moral die Theologie gewesen; die sittlichen Gebote waren verbindlich, weil sie die Gebote Gottes waren. Indem Kant von der Herrschaft der Theologie das sittliche Leben befreite und einen Enthusiasmus der freien Moral erregte, hat er, wie früher den erkennenden, so nun den wollenden Geist zum Herrn der Welt gemacht. Scheinbar war, da, anstatt wie früher die Moral auf die Theologie, nun die Theologie auf die Moral gegründet ward, das gestörte Einverständniß der Ver-

nunft mit dem Glauben, der Philosophie mit der Religion wieder hergestellt.

Wie der Friede gestiftet werden, ja wie sogar durch den Einfluß Kant's auf dem Gebiet der Religion und Theologie ein neues Leben erwachen konnte, ist ebenso leicht zu zeigen, wie daß der Friede nur scheinbar war. Zu jener Zeit theilten sich, wie jetzt abermals, die Religiösen in drei große Parteien. Die Einen sahen in geistloser Unterwürfigkeit unter den Buchstaben der Offenbarung und Kirchensymbole die wahre Religiosität. Die Andern konstruirten mit Herabsetzung aller Offenbarung und des historischen Christenthums aus Natur und Vernunft eine vermeintlich vernünftige Naturreligion. Die Dritten endlich, indem sie ebenso sehr den Buchstaben, als die Vernunft verachteten, flüchteten sich in's mystische Dunkel der Gefühlsseligkeit. Da wird durch die sittliche Begeisterung, welche Kant erregte, ein gänzlich neuer Maßstab zur Werthbestimmung der Religion gefunden, und mit Augen wie nie vorher wird die Offenbarung angesehen; es ist der Blick des sittlich freien Menschen, der da kühn bezweifelt und verwirft, was seinen moralischen Gehalt nicht nachzuweisen vermag. Offenbarung, Wunder und Mysterien werden vor den Richterstuhl der Moral geladen, und was vor diesem nicht besteht, wird als ein nutzloser Wust der Vergangenheit übergeben.

Dennoch blieb des Alten, was sich einmal das Bürgerrecht im religiösen Glauben erworben hatte, eine große Menge, aber das erschien nun in gänzlich andrer Weise, in der alten Hülle ein gänzlich neuer Inhalt. Kant selber hat sich in der Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" daran gemacht, in Bibel und Kirche die Gedanken und Wahrheiten der neuen Zeit, die er begründet hat, wieder zu finden. Seiner Erklärung gemäß können Kirchenglaube und Kultus für uns kein Interesse haben, wenn sie nicht nachweisbar das sittliche Leben fördern, und wer sich an das Studium der Bibel macht, dessen Pflicht ist es, in ihr denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Einklang steht. Da bewährte sich recht der Fundamentalsatz der kritischen Erkenntnißtheorie, daß mit welchen Augen die Dinge angesehen werden, sie erscheinen, und daß der Mensch in aller Erkenntniß der Objekte nur sich selbst

erkennt. So wird die ganze heilige Geschichte vom Sündenfall im Paradiese bis zu Christi Himmelfahrt durch den Philosophen der kritischen Vernunft zur Allegorie, zur poetischen Hülle des sittlichen, ringenden Menschenlebens, was an Einzelheiten nachzuweisen, hier zu weit führen würde. Sie begreifen aber, daß, nachdem durch die praktische Vernunft die Grundpfeiler aller Religion, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit neu gesichert waren, auch mit dem positiven, in Bibel und Kirche verwirklichten Christenthum ein Freundschaftsbündniß geschlossen werden konnte.

Jedoch, sind einmal die drei großen metaphysischen Ideen in Forderungen oder Postulate der praktischen Vernunft aufgelöst, die erst im Handeln Bedeutung gewinnen; ist, was ehedem an und durch sich selbst gewisse Wahrheit war, nur noch eine Regel des sittlichen Menschen, die er, auf höheren Standpunkt erhoben, vielleicht gar entbehren kann, so kann auch vielleicht einmal das Bedürfniß enden, das Drama des sittlichen Lebens in der Hülle heiliger Sagen und Dogmen anzuschauen. Der ächte Glaube will nicht ein Spiel mit Bildern, will Wirklichkeiten und Existenzen, und nur so lange seine heilige Geschichte eine wirkliche ist, sein Kultus den Zweck in sich selber hat, ist es auch Ernst mit der Religion. Gelten aber die Formen, in welchen diese erscheint, nur soweit, als sie sich mit moralischen Inhalt füllen lassen, so hat sie alle Selbständigkeit, allen eignen Werth verloren. Ihre heilige Geschichte, ihre Dogmen, ihr Kultus sind die Gewänder, in welchen die sittliche Idee augenblicklich noch zu erscheinen gezwungen ist. Es ist die Macht der Mode, der sich auch der Philosoph nicht entziehen kann; aber Mode und Sitte sind wandelbar.

Eine Weile kann die Allgewalt, die ein starker Denker über seine Zeit ausübt, wohl den klaren Blick trüben, und einzig war der Einfluß des Einzigen. Nicht bloß auf allen deutschen Universitäten ward die kantische Lehre vorgetragen, es fanden seine in's Lateinische verunstalteten Werke nicht nur Eingang in die Zellen unsrer Klöster, sondern auch in alle Kreise der Gesellschaft drangen die neuen Ideen, und bald gehörte eine oberflächliche Kenntniß derselben mit zu den nothwendigsten Erfordernissen einer allgemeinen Bildung. Noch im vorigen Jahrhundert erschien, gewiß ein sprechender Beweis für die Ausbreitung und Macht der Philosophie,

ein Wörterbuch aller ihrer zahlreichen Kunstausdrücke; ja eine Sammlung der diese Philosophie betreffenden Aktenstücke wie der Titel der in Veranlassung ihrer erschienenen Schriften umfaßte zwei starke Bände. Besonders auch die Geistlichen lagen dem Studium der Vernunftkritik fleißig ob, und die Predigten der jüngeren Theologen waren mit Moral anstatt mit Glauben angefüllt. Da ist denn die Täuschung zu erklären, in der eine ganze Zeit hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie befangen war. Jedoch muß ich zur Ehre des Glaubens erwähnen, daß es auch an Solchen nicht fehlte, welche die wahre Sachlage durchschauten und begriffen, daß die Religion zu Grunde gerichtet wird, wenn sie sich durch die Moral der praktischen Vernunft stützen läßt. Dem Staatsminister Wöllner gebührt der Ruhm, zu diesen tiefer Blickenden zu gehören. Er deckte seinem Könige die Gefahr auf, in welcher die Religion des Staates schwebte, und überzeugte ihn, daß dieselbe vor der Freundschaft mit der Vernunft nur durch Gewaltmaßregeln zu schützen sei. Das sind die Waffen des Ministers gegen den Philosophen. Ein königliches Edikt vom Jahre 1794 schreibt den Professoren vor, wie sie für die Studirenden ihre Vorlesungen einzurichten haben und ermahnt sie, ihrer Pflicht gegen Gottes Wort nicht so zu vergessen, daß sie die Wunder Christi in menschenfreundliche Handlungen eines weisen Sittenlehrers verwandeln. Die Prediger aber werden angewiesen, jede Predigt so abzufassen, „daß auch derjenige Zuhörer, welcher zunächst in die Ewigkeit abgerufen wird, in derselben eine Anweisung zur Besorgung seiner Seligkeit erhalten haben kann." Kant selbst wurde, wie ich Ihnen bereits mittheilte, Stillschweigen über religiöse Dinge auferlegt; alle neuernannten Professoren aber mußten sich durch einen Revers verpflichten, Nichts vorzutragen, was dem preußischen Religions-Edikte zuwiderlaufe. So also hatte die Religion das Bewußtsein ihrer Selbständigkeit wieder gewonnen.

Nur in der Meinung, daß durch Edikte gegen Vernunft oder Philosophie Etwas auszurichten sei, bestand das Verfehlte dieser Maßregel, über die seitdem unzählige Male der Stab gebrochen ist. Vom Standpunkt der Humanität muß allerdings das Religions-Edikt verdammungswürdig sein; aber wenn doch der Minister eines christlichen Staates die Religion desselben zu schützen durch

Neigung oder Schicksal verpflichtet ist, so darf er auch nur von seinem Standpunkt aus, der hier mit dem der Religion zusammenfällt, beurtheilt werden. Der klare Blick in das wahre Verhältniß ehrt den handelnden Minister um so mehr, je mehr er dem denkenden Philosophen und seinem Anhang fehlt.

Denselben klaren Blick hat Kant in der letzten Schrift seines Lebens gezeigt, in welcher er für die Vernunft die Entscheidung über jede Offenbarung oder heilige Historie in Anspruch nimmt. Wenn das ewige Menschenrecht, zeigt er, sich in Verfassungen und Gesetzen verkörpert aber auch verknöchert, so hat die Philosophie die fortschreitende Entwickelung der Menschheit einzuleiten. So auch ist für das Denken kein heiliges Faktum irgend welcher Religion die letzte Instanz, sondern es ist umgekehrt, und die Arroganz eines Religions-Ediktes ist unverträglich mit Vernunft und Wissenschaft. Nicht wie bisher der Theologie, sondern der Philosophie gebührt der Vorrang unter den Fakultäten.

Das Verhältniß in welches dem Erörtertem zufolge Kant die Philosophie zur Religion gebracht hatte, war allerdings ein Irrthum. Dieser Irrthum, die Uebermacht der Zeit über das freie Denken, gehört und bleibt der Vergangenheit, während die eigentliche Geistesthat des großen Philosophen aller Zukunft angehört.

V.

Johann Gottlieb Fichte.

(Erste Vorlesung.)

Die Philosophie Immanuel Kants, die uns bisher beschäftigt hat, steht mit den gewöhnlichen Vorstellungen vom Verhältniß des Wissens und Seins in Widerspruch. Für den Anhänger dieser Philosophie hat es keinen Sinn mehr, daß in das geöffnete geistige

Auge die Bilder der sinnlichen Dinge von außen fallen, daß unabhängig von unsrer Erkenntniß ihrer die Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und ihres Wechsels Dasein hat. Vielmehr ist durch Kant bewiesen, daß unser Erkennen die Welt zu dem macht, was sie uns ist, und daß, wenn wir dieses hinwegdenken, weder räumliche noch zeitliche Ausdehnung, weder Gestalt noch Zahl der Dinge, sondern daß nur ein durchaus Bestimmungsleeres, jenes Ding an und für sich übrig bleibt, von welchem der Beschaffenheiten keine ausgesagt werden kann, unter denen uns die Welt erscheint. Sie ist das Produkt eines durchaus jenseitigen, unerkennbaren Etwas und unsrer gestaltenden Erkenntniß. Somit ist das Wissen oder die Erfahrung nicht das passive Aufnehmen einer auch außer dem Erkennen realen Welt in das Bewußtsein, sondern die nach ihren eignen Gesetzen frei gestaltende Thätigkeit der menschlichen Vernunft.

Nur insoweit entspricht die kantische Philosophie dem allgemeinen Bewußtsein, als überhaupt noch zwischen Innerem und Aeußeren, zwischen Wissen und Sein unterschieden wird. Wenn auch die unweit größere Hälfte dessen, ja fast Alles, was wir als ein außer dem Erkennen liegendes Sein zu betrachten gewohnt sind, in das Subjekt hereingenommen und durch die Kritik der thätigen Vernunft als ihr Eigenthum vindicirt wird, es bleibt doch außer ihr noch ein Sein, ohne das selbst auch kein Wissen und Erkennen wäre.

Was hier nun noch dem gewöhnlichen Bewußtsein angemessen ist, das erschien schon zur Zeit Kants dem philosophischen Denken unerträglich. Dasselbe bleibt unbefriedigt, so lange es von jenem Doppelten oder Getheilten zu einer höheren Einheit nicht hindurchgedrungen ist. Aehnlich ergeht es dem Chemiker. Weil er des Einfachen Mehreres, der Elemente, aus welchen die Wirklichkeit sich zusammensetzt, viele hat, so sind ihm diese sechszig und etliche ebenso viele Grenzen seiner Wissenschaft. Wenn es ihm möglich wäre, zu dem letzten Grundstoff zu gelangen, dessen verschiedne Erscheinungsformen auch die Elemente sind, erst dann hätte die Chemie nach der einen Seite, nemlich der der Einheit hin, ihre Aufgabe gelöst. Der Philosoph, der es mit den Thatsachen des Bewußtseins zu thun hat, sucht die höhere Einheit des Seins und Wissens, des Realen und Idealen.

So wie aber das, was allem Erkennen zum Grunde liegt, in der kantischen Philosophie ein Jenseitiges bleibt, und es zur vollkommenen Einheit des Seins und Wissens nicht kommt, so auch fällt das Erkennen selbst in verschiedene Vermögen auseinander, in die sinnliche, Raum und Zeit schaffende Anschauung, in den Verstand mit seinen Kategorien oder Denkgesetzen, in die Vernunft mit ihren metaphysischen Ideen. Also auch im Erkennen selbst fehlt noch die wahre Einheit. Was dem Empiriker als Eigenschaften der äußeren Welt erscheint, die Ausdehnung und Form, die Menge und Einheit, das Wirkende und Bewirkte u. s. f., verwandelt sich durch die kritische Philosophie allerdings in die Gesetze des menschlichen Denkens, aber diese selbst wieder sind doch nur aus der Thätigkeit der Intelligenz empirisch aufgenommen und geordnet oder in ein System gebracht.

Hiemit ist angedeutet, was Kant den durch ihn zum Philosophiren gewaltig Angeregten zu vollenden übrig ließ. Woher der Stoff, der durch die Denkgesetze gestaltet wird, und was ist das oberste Gesetz, aus welchem alle diese herzuleiten sind? Erst wenn die Einheit des Verschiedenen gefunden ist, ist auch die Philosophie, d. h. die Liebe zum Wissen, zur Wissenschaft erhoben.

Von allen Schülern des großen Philosophen hat Johann Gottlieb Fichte am lebhaftesten gefühlt, was trotz der ungeheuren Arbeit der Philosophie noch zu thun übrig blieb. Soll überhaupt Wissen sein, behauptet er, so muß auch alles Gewußte aus einem Princip hergeleitet werden. Die Wissenschaft muß Etwas haben und aufzeigen, das nicht nur die verschiednen Arten der Erkenntniß, sondern auch den Stoff oder das Material derselben schafft. So lange es der Philosophie nicht gelungen ist, die höchste, Sein und Wissen und alle Formen des Wissens producirende Kraft aufzuweisen, fehlt ihr das sichre Fundament. „Wir bauen unsre Häuser auf dem Erdboden, dieser ruht auf einen Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese was weiß ich auf was, und so in's Unendliche fort."

Die Religion nennt dieses schöpferische Erste, die Einheit des Seins und Wissens, Gott, die alte Metaphysik nennt es gleichfalls also, oder bedient sich des Wortes der Substanz. Es ist bekannt, daß Fichte das Ich zum Schöpfer von Allem machte.

Zwischen dem Leben Kants und zwischen seiner Philosophie bestand, wie wir sahen, kein Verhältniß. Sein gesellschaftliches, sein ganzes sinnliches oder äußeres Leben war seinem inneren Leben oder Denken so gleichgültig, wie dem reifen Kern die Schale ist. Ganz anders ist das bei Fichte, der auf seine Gegenwart, auf die nächsten Verhältnisse thatkräftig einzuwirken, in seiner Zeit sich geltend zu machen strebte und mitten in Welt und Leben stand, das grade Gegenbild des philosophischen Einsiedlers zu Königsberg. Aus den einfachsten Verhältnissen des Dorflebens war der begabte Knabe durch ein unerwartetes Geschick herausgerissen und der Wissenschaft geweiht. Im Kampf mit ungünstigen Verhältnissen, deren Einzelheiten ich hier übergehe, hatte sich sein Selbst zu einem energischen Wollen gekräftigt; doch fehlte seinem Leben noch die bestimmte Richtung. Als er im Jahre 1790 zu Leipzig sich durch Stundengeben die Mittel zur Existenz und zum Studium erwerben mußte, hatte er unter Anderem auch Unterricht in der Kritik der reinen Vernunft zu ertheilen. Er schrieb um diese Zeit: „Ich habe mich jetzt ganz in die kantische Philosophie geworfen, Anfangs aus Noth, nachher aus wahrem Geschmack.“ „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe.“ Mit der Theologie und dem Wunsche, ein Pfarramt zu erhalten, war es bald gänzlich zu Ende. Als ihm sein Plan, in Warschau eine Hauslehrerstelle bei einem Grafen anzunehmen, vereitelt war, ging er zu dem von ihm hochverehrten Kant nach Königsberg und schrieb, um sich bei ihm zu empfehlen, in wenigen Tagen sein erstes philosophisches Werk, die Kritik aller Offenbarung. Das Buch erschien durch Zufall ohne seinen Namen, und Keiner zweifelte, daß Kant selbst der Verfasser sei. Man dankte dem berühmten Philosophen für die Arbeit, durch die er abermals die Welt beglückt, bis dieser öffentlich erklärte, daß der Kandidat Fichte der Verfasser sei.

Welch' ein Unterschied zwischen diesen beiden mit einander verwechselten Philosophen! Viele, viele Jahre hatte Kant seine schweren Gedanken allein mit sich herumgetragen; Keiner ahnte, was in diesem Professor vorging, der wie die andern seine Kollegien las. Fichte schwingt sich in wenigen Tagen aus dem Dunkel zur Berühmtheit empor. Bedeutsam ist das Urtheil eines damaligen Philosophen über ihn: „Fichte ist, was er ist, und wird

nicht, was er werden könnte. Er hat seine Kraft zu früh verbraucht, und seinen späteren Früchten wird es wenigstens an Reife gebrechen. Ein großer Geist hat kein Verdienst, wenn er nicht zugleich Resignation genug besitzt, es eine Zeitlang nicht zu scheinen und ein größerer zu werden."

Dies Urtheil war insoweit verkehrt, als es sich sehr schnell zeigte, daß die Kraft des Geistes in dieser einen Schöpfung lange nicht verbraucht war. Schon 1794, nachdem es Fichte eben durch seine Verlobte, mit welcher er sich in Zürich verheirathet hatte, möglich geworden war, seiner Selbstbildung zu leben, ward ihm eine erledigte Professur in Jena angeboten. So war er, noch bevor er zum gründlichen philosophischen Studium, wie viel weniger zur Naturforschung, welche Kant nie versäumte, Zeit gehabt hatte, berufen, an der damals bedeutendsten Universität die Philosophie zu vertreten. Sogleich auch trat er abermals schöpferisch hervor; er gab durch seine Wissenschaftslehre, die er zum Zweck seiner Vorlesungen bogenweise an seine Zuhörer vertheilte, der deutschen Philosophie für eine Zeitlang Richtung und Gepräge. Wie er in diesem berühmt gewordenen Werke das Ich zum schöpferischen Princip alles Wissens und Seins erhob, so empfand und würdigte er, anders als Kant, der von der allgemeinen Aufregung, die er bewirkte, Nichts zu vernehmen schien, mit stolzem Selbstbewußtsein das seltne Glück, alles Denken einer Zeit zu beherrschen. Nach kurzem Aufenthalt in Jena konnte er schon an seine in Zürich zurückgebliebene Frau die Worte schreiben: „In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das ist aber recht schön, es beweist, daß ich doch nicht sogar unmerkwürdig bin."

Nur bis hierher skizzire ich flüchtig das Leben des merkwürdigen Mannes, weil uns auch seine Philosophie nur bis dahin heute beschäftigen wird. Wie sich aber sein Leben auffallend von dem seines großen Meisters unterscheidet, so auch die Art seines Philosophirens. Mit seinen Gedanken trat Immanuel Kant nicht eher hervor, als bis sie zu einem vollkommen bis in's Einzelne ausgeführten System abgerundet waren. Ebenso unmöglich, wie es Schiller gewesen wäre, seinen Wallenstein zwei Mal zu dichten, denn es hat die schöpferische Phantasie zur Verwirklichung ihres

Inhaltes nur eine einzige Form, eben so unmöglich wäre es Kant gewesen, seine Kritik der Vernunft noch einmal in gänzlich andrer Weise, mit neuer Gliederung und Terminologie darzustellen, denn es hat der langsam vollendete Gedanke nur eine einzige Form. Fichte strebte nicht danach, ein festes Lehrgebäude aufzustellen, in welchem Form und Inhalt innig verschmolzen sind. Er fängt die Entwickelung seiner Gedanken immer wieder von Neuem und auf andre Weise an, ist in stetem Zwiegespräch mit seinen Lesern begriffen und nimmt auf alle Einwendungen Rücksicht, welche dieselben machen könnten. Er legt auf ausgeprägte philosophische Ausdrücke kein Gewicht, so daß, während in einigen Schriften das Ich und Nicht-Ich eine so bedeutende Rolle spielen, dieselben in anderen ganz verschwunden sind. Niemals löst sich, wie bei Kant, seine Philosophie vom Menschen ab, und gestaltet sich zur Objektivität des fertigen Systems. Fichte ist der rastlos ringende Mensch, wie im Leben, so in seinem Denken.

War es, als wir uns das Wesen und die Resultate der kantischen Philosophie zur Verständniß bringen wollten, erforderlich, die gewohnte Vorstellung eine Weile aufzugeben, die wir vom Verhältniß unsres Wissens zum Dasein haben, so wird es Ihnen schon aus dem Gesagten klar geworden sein, daß dies zum Verständniß Fichtes in noch höherem Maße der Fall ist. Denn hier hat ja das Wissen nicht mehr einen Stoff gegenüber, den es bewältige, sondern dieser selbst, Alles, was wir mit dem Worte des Seins bezeichnen, soll aus dem Wissen hergeleitet, als Erscheinung oder Verwirklichung des Denkens begriffen werden. Wahrlich, eine Aufgabe, kühn wie kaum je eine gestellt ist!

In der Entscheidung darüber, was die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei, ist es nicht schwer, unserm Philosophen zu folgen. Achten wir auf die verschiedenen Vorstellungen, die unser Bewußtsein wechselnd füllen, so gewahren wir sehr bald einen Unterschied derselben. Denn von ihnen sind offenbar einige durch unsern Willen, unsre eigne Thätigkeit hervorgerufen. Nicht nur treten, weil wir es wollen, alte halbvergessene Bilder durch die Erinnerung mit frischen Farben in's Bewußtsein zurück, sondern willkührlich auch schaffen wir uns aus der Verknüpfung ihrer eine gänzlich neue Welt. Dann leben wir in selbstgeschaffenen Phanta-

sien, und weil wir wissen, daß unser Wille diese Welt in's Dasein rief, fragen wir nicht, woher sie kommt. Anders ist es jedoch in den meisten Fällen. Unzählige, immer neue Vorstellungen kommen uns ohne unser eignes Zuthun, und wenn wir in der Welt der Erfahrung leben, so finden wir, je mehr dies der Fall ist, um so mehr unsre Freiheit beschränkt; diese Vorstellungen sind vom Gefühle der Nothwendigkeit begleitet. Hier ist es, wo die Philosophie ihre Arbeit beginnen, das Dunkel der Nothwendigkeit erhellen soll. Den Grund aller Erfahrung hat sie aufzuweisen. Was ist und wo liegt derselbe?

Nur eine doppelte Art der Antwort ist hier möglich. In jeder, durch die Erfahrung gegebenen Vorstellung ist dasjenige, was von unserm Vorstellen unabhängig da ist, was unsre Vorstellung bedingt, unzertrennlich mit unsrer Intelligenz verbunden. Die wirkliche Blume nnd meine geistige Thätigkeit sind in der Vorstellung der Blume zu Einem geworden. Wenn aber die Philosophie über den Grund der Erfahrung Aufschluß geben soll, so muß sie sich, weil doch der Grund außer dem Begründeten liegt, über die Erfahrung erheben. Ueber diese sich erheben kann sie nur, wenn sie das in ihr Verbundne trennt und so Jedes, was im Bewußtsein immer nur zusammen ist, für sich betrachtet.

Was aber bleibt, wenn sie dieses thut? Die Philosophie sieht von den Dingen ab, welche die Vorstellung bewirken, oder vielmehr von dem Inhalt dieser, und dann behält sie die reine Intelligenz, ein Schauen ohne Geschautes. Oder sie abstrahirt von der Intelligenz, und dann behält sie den Gegenstand, das Ding an sich, wie Kant es nannte, das Reale oder das Sein, das noch nicht erkannt ist. Welches von Beidem ist nun der Erklärungsgrund der Erfahrung? Jene Vorstellungen oder Empfindungen, für die ich in meinem eignen Willen keine Erklärung finde, die sich mir mit Nothwendigkeit aufdrängen, haben sie ihren schöpferischen Grund in einer Intelligenz ohne Dasein, oder in einem Sein vor und außer dem Erkennen?

Wollen wir, wie das gewöhnlich geschieht, ohne Bedenken die Welt der Erfahrung, die unser Bewußtsein füllt, von Etwas ableiten, das von unserer Intelligenz unabhängig, vor ihr da ist,

von einem Dinge an und für sich selbst, so begreifen wir leicht, daß dies zur Erklärung unsrer Vorstellungen supponirte Etwas selbst nur ein Produkt unsres Geistes ist. Wir wollen nicht vergessen, daß, was die Erfahrung erklären soll, nicht das erfahrungsmäßig erkannte Dasein, nicht die Menge der Dinge ist, die unser Bewußtsein füllen, sondern daß es als der Grund aller Erfahrung, in welcher Sein und Denken vereint sind, vor oder jenseits der Erfahrung liegen muß. In dieser ist mithin das Sein, das unser Wissen bedingt, nicht anzutreffen. Jenes mysteriöse, jenseits aller Erkenntniß liegende Ding an sich, das Sein ohne Intelligenz, ist selbst nur ein Gedankending, ist zur Erklärung unsrer mit Nothwendigkeit erregten Empfindungen und Vorstellungen von uns selbst erst geschaffen, ist mithin eine Chimäre.

Wenn wir aber dies einzugestehen nicht umhin können, so begreifen wir auch, daß wir im Vortheil sind, wenn wir den Grund der Erfahrung oder aller erfahrungsmäßig gegebenen Objekte in der reinen, fürs Erste noch inhaltsleeren Intelligenz zu finden wagen. Denn sie liegt nicht wie das Ding an sich, das Sein ohne Wissen, außer aller eignen Erfahrung. Von ihrer Macht überzeugen wir uns, wenn wir uns aus eignem Willen bestimmen, Dies oder Jenes zu denken. Wir wollen es, und sogleich wird dem Willen Folge geleistet, das Bild, der Gedanke tritt in's Bewußtsein. Der Intelligenz sind wir unmittelbar in ihrer Thätigkeit gewiß. Sie ist nicht bloß eine Chimäre.

Neigen wir uns also schon, wenn wir den außer aller Erfahrung liegenden Grund aller Erfahrung suchen, auf die Seite jener Philosophie, die im Gegensatz zum Materialismus mit dem Namen des Idealismus bezeichnet wird, so schwindet alle Unsicherheit der Wahl, wenn wir dazu noch Folgendes erwägen. Denken Sie sich, es wäre wirklich ein Sein, aus dem erst alles Erkennen resultirte, also ein ursprüngliches Etwas, das alles Mögliche sein kann, nur noch kein Wissen, kein Erkennen, kein Vorstellen, da es ja dieses erst bewirken soll, und nun versuchen Sie, aus diesem, dem Ding an sich, das Wissen, die Kraft der Intelligenz abzuleiten. Es wird Ihnen das unmöglich sein, weil hier aller Uebergang fehlt, Sie könnten Sich ebenso leicht über den Anziehungskreis der Erde erheben. Es kann das Gleiche nur Gleiches, ein Sein immer nur

ein andres wirken. Nie ist von demselben über dasselbe hinauszukommen, ebensowenig wie vom Wissen zu einem jenseit des Wissens liegenden Sein zu gelangen ist. Ist aber das Wissen nicht das Sein, sondern ein von diesem Abgesondertes, ihm Entgegengesetztes, so kann es auch zum Prinzip der Intelligenz nicht erhoben werden.

Ist demnach der Grund der Erfahrung oder wie Fichte sich ausdrückt, das Objekt der Philosophie, ist dasjenige, aus welchem Alle Erfahrung zu erklären ist, unmöglich ein Sein außer und vor dem Wissen, so ist es nur in uns zu suchen. Aus dem Ich muß alles, was im Bewußtsein ist, auch hervorgegangen sein. Darum erhebt Fichte das Ich zum Objekt aller wahren Philosophie, aus dessen noch unentfalteter Einheit sie, wenn auch nicht das mannigfaltige Dasein, so doch den Schein desselben herzuleiten hat. „Es ist, sagt Fichte, von Nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.“ „Aber mein absolutes Ich, sagt er ein ander Mal, ist nicht das Individuum; so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten.“ Nicht das Individuum, sondern was allem unsern, wie allem individuellen Dasein zum Grunde liegt, nennt Fichte das absolute Ich.

Um nun dieses, was wir von unsrem individuellen Bewußtsein wohl zu unterscheiden haben, um in demselben den Grund aller Erfahrung zu finden, müssen wir Alles, das in unserm Bewußtsein empirisch vorhanden ist, also Erde und Himmel, die ganze reiche Fülle der bestimmten Vorstellungen müssen wir entfernen und sehen, was dann bleibt. Nehmen wir darum die leerste Vorstellung, die sich denken läßt, die einzige Behauptung, die keines Beweises bedarf, nemlich die Behauptung: A ist A, so haben wir damit nicht einmal gesagt, daß A wirklich ist, sondern nur daß, wenn es ist, es auch A sein muß. Stoßen Sie Sich nicht daran, daß dies ungemein wenig, daß damit scheinbar Nichts gesagt sei; meinen Sie nicht, daß dahinter ein tieferer Sinn verborgen liege, der vielleicht gleich zur Verwunderung Aller zum Vorschein kommen wird, sondern halten Sie Sich an die leere Wahrheit: A ist A. Sie haben also damit noch kein Dasein behauptet, aber sie haben doch Etwas gethan, nemlich ein Urtheil und zwar von unumstößlicher Gewißheit

gefällt. Räumen Sie dieses ein, was Sie müssen, so sollen Sie sogleich gezwungen werden, noch etwas Andres zuzugeben. Woher wohl stammt das kleine Wörtchen „Ist," wodurch Sie das erste A mit dem zweiten, das Subjekt im Satze mit dem Prädikat verbinden? Der Zusammenhang zwischen beiden ist doch wohl im Ich, ist allein durch das Ich. In dem Allergewissesten, aber auch Unbedeutendsten, was gesagt werden kann, in dem Satze: A ist A, liegt das Ich schon verborgen, ist in demselben die seiner selbst gewisse Thätigkeit. Haben wir darum jenen Satz begriffen, haben wir dies unbestreitbare Urtheil gefällt, so dürfen wir auch mit dem Nichts sagenden A das Ich vertauschen. Kein Recht hatten wir, zu sagen: A ist, denn auch dafür könnte der Beweis noch gefordert werden; aber indem wir weiter Nichts, gar Nichts wissen, als A ist A, können wir nun auch nicht bloß sagen: Ich ist Ich, sondern damit auch: das Ich ist, oder ich bin.

Nicht überhaupt nur der Begriff des Ich war zu suchen, wozu allerdings ein solcher Aufwand nicht nöthig war, sondern dieses sollte als das Ursprüngliche und Schöpferische, was es ist, auch erkannt werden. Das Sein des Ich ist nicht ein Sein, das selbst erst für etwas Andres wäre, so wie ich, indem ich sage: die Welt ist, auch fragen muß, für wen sie ist. In diesem Ich sind Sein und Wissen, Subjekt und Objekt nicht getrennt; das Wissen seiner ist auch das Schaffen seiner, und schöpferische Thätigkeit ist sein Wesen. Dies gefundne Ich ist gar kein Sein in dem Sinne, wie davon das unphilosophische Bewußtsein redet, es ist Thun und weiter Nichts, und außer seinem Thun ist Nichts. Nicht einmal ein Thätiges, warnt Fichte, sollte man das Ich nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. Es ist ein Thun, und von demselben kann auf einen ferneren Grund nicht zurückgegangen werden. Das Ich in diesem Sinne ist durch sich selbst, ist die Ursache seiner selbst. Alles, was unser wirkliches Bewußtsein ausmacht, unser Empfinden und Vorstellen, unser Urtheilen und Denken setzt selbst erst dieses Ich voraus.

Ist nun aber das absolute Ich des Philosophen und ist nicht das Sein dasjenige, was an und durch sich selbst existirt, existirt mithin Alles in unserm Bewußtsein — und über das Bewußtsein

können wir ja nie hinaus — in Folge seiner Thätigkeit: wie kommt es denn, daß alle jene durch die Erfahrung gegebnen, bestimmten Vorstellungen einer Welt und ihrer zahllosen Gegenstände nicht als freie Schöpfungen des Bewußtseins erkannt werden, sondern daß sie alle von dem unleugbaren Gefühl der Nothwendigkeit oder des Zwanges begleitet sind. Alles, wovon ich mich selbst unterscheide, und das ich mit dem Worte des Nicht=Ich zusammenfassen kann, bestimmt und bedingt doch meine Intelligenz; wie sollte denn das Ich das allein wirkende sein? Ja, um so lebendiger und klarer die Vorstellungen sind, desto mehr ist das Bewußtsein meiner eignen Thätigkeit zurückgetreten.

Aber diese sich uns so gewaltsam aufdrängende Realität der Außenwelt ist, wenn wir genauer zusehen, ein täuschender Schein, der aus dem Wesen des schaffenden Bewußtseins leicht zu erklären ist. Denken Sie Sich, aus der Kraft und Tiefe des Bewußtseins keimten Vorstellungen an Vorstellungen hervor, etwa wie in jenen bekannten Licht= und Farbenspielen Linien, Blumen und Sterne aus dem Centrum rastlos eilend hervorkeimen, und das ginge so ohne Aufhören fort in's Unendliche, so würde eine solche Thätigkeit, die nur schöpferisch ist, die nicht auch im Schaffen inne zu halten wüßte, nie zum Anschauen ihrer Produkte kommen. Soll dies geschehen, so muß einmal mit der Thätigkeit inne gehalten werden. Sobald nun diese aber Halt macht in ihrem Bilden und Schaffen, sich auf sich selbst besinnt, sich in ihren Ursprung zurückbeugt oder reflektirt, so entsteht in einem und demselben Akte das Bewußtsein des geschaffnen Gegenstandes und das Bewußtsein meiner selbst, des Schaffenden. Das ist, um noch ein Bild aus der Wirklichkeit zu nehmen, als fahren wir durch die Kraft des Dampfes rasch an bunten Blumen vorüber, die neben den Schienen wachsen. Warum kommt nicht eine uns zum Bewußtsein, da doch unleugbar jede, sei auch die Zeit dazu noch so undenkbar kurz, ihre Form und Farbe in unserm Auge spiegeln muß? Ja, warum ist es, als schwinde uns bei der rasenden Eile im Hinsehen das Bewußtsein selbst? Es fehlt die Sammlung, es fehlt jene Ruhe, in welcher Objekt und Subjekt sich scheiden, in welcher der Gegenstand im Bewußtsein hervortritt und mit dem hervorgetretenen, dem zum Stehen gezwungenen, auch das Bewußtsein des Selbst sich bilden kann. Aber im Momente des Innehaltens sind auch plötzlich die Blumen da,

die wohl waren, nur nicht für uns. Jedes Gleichniß hinkt, und so auch dieses. Nicht wird an seinen Vorstellungen das Ich vorübergeführt, sondern aus seiner Tiefe hervor dringen sie; wenn aber die Bilder allzu rasch sich jagen, so sind sie freilich, nur sind sie nicht für das Bewußtsein und das Bewußtsein selbst ist nicht. Somit hängt alles, das Dasein der Welt hängt an dem Innehalten der einen absoluten Thätigkeit, außer der Nichts ist und wirklich ist. Im Moment des Innehaltens aber, wenn die geschaffne Vorstellung vor dem Bewußtsein steht, scheint es, als wäre ohne unser Zuthun der Gegenstand derselben unabhängig von uns da, als nähmen wir ihn von außen herein in uns. Also entsteht der Schein des Seins. In Wahrheit aber ist, was wir Objekt oder Gegenstand, Ding oder Dasein nennen, unser eignes, angehaltnes, angeschautes Thun.

Die große Schwierigkeit, aus dem Dasein das Wissen herzuleiten, hat somit der Idealismus überwunden. Die Art und Weise, wie das Objekt auf das Subjekt einwirkt, wie der Gegenstand die Erkenntniß oder Vorstellung seiner erzeugen könne, bleibt einer Philosophie unbegreiflich, die vom Sein anhebt, um von ihm zum Wissen zu gelangen. Der Idealismus leidet nicht an dieser Unbegreiflichkeit; er hat statt alles wirklichen Daseins nur die gehemmte Thätigkeit des schöpferischen Ich. „Alles objektive Dasein verschwindet vor dem wahrhaft philosophischen Bewußtsein, und nur das Wirken in uns ist das Wirkliche."

Hiemit ist nun auch erklärt, warum wir, jedesmal wenn wir Etwas erfahren, uns von dem Gefühl eines Zwanges nicht befreien können, warum, wie ich zu Anfang sagte, unsre Vorstellungen vom Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind. Vor dem Bewußtsein seiner thätig war das Ich, da Selbstbewußtsein erst in dem Moment entsteht, wenn im Bilden inne gehalten wird. Was ich alsdann fühle, ist nicht etwas Andres oder Aeußeres, sondern es ist das verborgen waltende Gesetz meiner eignen Thätigkeit. Dies liegt unterhalb meines Bewußtseins; hier stehe ich vor einem Geheimniß, an den Schranken alles Wissens, an den unbegreiflichen Schranken des Ich, und diese sind es, die ich fühle.

So quillt sie aus dem Ich, die ganze reiche Fülle des Bewußtseins, die unendliche Welt der Erfahrung. Wenn aber das

Ich unendliches Schaffen ist, wozu denn das Innehalten seiner, durch nichts Aeußeres gehemmten Thätigkeit, durch welches wie mit einem Zauberschlage das Bewußtsein der Welt und meiner selbst erwacht? Hierauf hat das erkennende, d. h. das nur schaffende Ich keine Antwort, weil es ja nichts Andres, als eben dieses ist. Aber was ihm ein Räthsel bleiben muß, das löset das handelnde, das praktische.

Mag es immerhin unbegreiflich bleiben, nicht daß überhaupt Vorstellungen sind und der Schein einer wirklichen Welt, sondern daß eben diese mit dem bunten Reichthum ihrer Formen vor dem schöpferischen Geiste steht: das praktische Ich hat auf die Frage nach dem Warum die bestimmteste Antwort. Giebt es doch kein Handeln ohne Zweck, kein sittliches Streben ohne Ziel. Soll der sittliche Wille sich bethätigen, sollen Pflichten realisirt werden, soll pflichtmäßiges Handeln sein, so muß das Streben und Wollen auch ein Material haben, an welchem es sich bethätige. „Unsre Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht," und das ist ihre Bedeutung. Weil wir nicht bloß erkennende, sondern auch sittliche Wesen sind, darum ist sie, diese aus dem Ich hervorgerufene, dem Bewußtsein übergebne Welt. Ihre Bestimmung ist das Gewissteste; das Siegel unsres sittlichen Geistes, das Gepräge unsres vernünftigen Willens zu empfangen, darum steht sie da. Ohne einen praktischen Zweck wäre das Alles, was ich beschrieben, ein sinnloses Träumen. Aber weil ich nur handeln kann, wenn ich einen Gegenstand des Handelns habe, darum diese Trennung von Subjekt und Objekt, darum der Gegensatz des Idealen und Realen, das uralte Räthsel der Philosophie. Die das theoretische Wissen in Schein und Bilder aufgelöst, diese ganze Welt erhält Realität, wenn ich vom Erkennen zum sittlichen Handeln übergehe; und im Handeln erhält die Schranke, welche das Ich sich selbst gesetzt, einen Sinn. Aber das Ich, das sich in der Erfahrung beschränkt fühlt, macht sich von seiner Schranke im Handeln wieder frei. Indem es im Streben und Wollen dieselbe, seine Welt überwindet, kehrt es in den Ursprung, zum absoluten Ich zurück, in welchem die Gegensätze des Objektiven und Subjektiven noch in einer ungetrennten Einheit verbunden sind.

Sie sehen, wie der Idealismus das totale Verleugnen alles gewöhnlichen Bewußtseins von uns fordert, wenn wir ihn verstehen

wollen. Nicht nur die Vorstellung eines außer uns vorhandnen Daseins zwingt er uns aufzugeben, sondern auch die Meinung, daß die Wirklichkeit unser sittliches Streben und Handeln bestimmt, unserm Willen einen bestimmten Inhalt giebt. Unsre Pflicht ist das Ursprüngliche, und um ihretwillen ist die Welt, oder vielmehr der Schein der Welt, an deren Wirklichkeit wir glauben müssen, wenn wir handeln wollen. Theologisch ausgedrückt hieße das: Gott schuf die Welt, damit wir in ihr seine Gebote erfüllen. Hier ist das Ich an die Stelle Gottes getreten.

Wollten und dürften wir das Verhältniß dieser Philosophie zur Religion aus ihr allein bestimmen, so wäre Nichts leichter und einfacher als dies. Ist doch nun und nimmer aus dem Bewußtsein zu einem außer diesem liegenden Dasein zu gelangen, so ist auch vom Menschen zu einem Gott die Brücke abgebrochen. Alles übersinnliche Dasein ist mit dem sinnlichen zumal in unser eignes Wesen hereingenommen, und wie noch von einer Religion, die doch ohne Gott nicht ist, die Rede sein solle, ist nicht abzusehen. Der konsequente Idealismus hat für den Willen und die Allmacht eines Gottes nirgends eine Stätte mehr; ein Bewußtsein, das das All der Dinge aus sich selbst hervorruft, muß in vollkommner Selbstgenügsamkeit allem religiösen Glauben stolz den Rücken kehren. Nur eine Welt, die, ob wir sie erkennen oder nicht, sich um und über und unter uns ausdehnt, vermag ein an sich selbst verzweifelndes Erkennen zu Gott zu führen. Ist aber das erkennende Ich das schaffende, so hat es damit dieselbe Bedeutung gewonnen, die in der alten Metaphysik und in den Religionen aller Völker und Zeiten die Gottheit hatte. Dies aber anerkennen, was ja eben die Grundwahrheit und das Wesen des Idealismus ist, heißt, in allen ihren Formen die Religion vernichten.

Aber das wirkliche Verhältniß einer Philosophie zu ihr haben wir, die Nachgebornen, nicht erst zu bestimmen. Der Idealist war zugleich ein Mensch, der einer bestimmten, durch religiösen Glauben beherrschten Zeit angehörte, und da fragt es sich, ob er auch ihr zum Trotz seinem Systeme treu zu bleiben den Muth hatte, oder ob die Macht der Zeit und Gewohnheit sein stolzes Selbstbewußtsein beugte. So viel Interesse, hoffe ich, habe ich für unsren kühnen Denker in Ihnen angeregt, daß Ihnen eine Einsicht in

das Verhältniß, in das er zur Religion seine Philosophie gesetzt, nicht gleichgültig sein kann.

Indem wir, ähnlich wie bei Kant, dieser Frage eine besondre Betrachtung widmen, habe ich jetzt nur noch das heute Betrachtete zum Abschluß zu bringen. Der Fortschritt, den Fichte über seinen Meister hinaus gemacht, besteht in dem Versuche, alle Erfahrung auf ihre Einheit zurückzuführen. Um die Welt der Erscheinungen zu Stande zu bringen, brauchte Kant noch neben der gestaltenden Thätigkeit des Erkennens ein unbekanntes Etwas, das den Erscheinungen zum Grunde liegt, ein Sein außer dem Denken. Fichte zeigte, daß ihrer Form wie Materie nach alle unsre Erkenntnisse im Ich ihren Ursprung haben. Das Ding an sich ist jene Thätigkeit des Ich, die vom Bewußtsein nicht erleuchtet ist, aber doch die Thätigkeit des Ich. So ist in ihm nun Alles enthalten, und jeder vermeintliche Einfluß eines Aeußeren auf das Innere ist bis auf den letzten Rest, den Kant noch übrig ließ, getilgt. Wenn aber die Philosophie, jede Trennung des Seins und Wissens aufhebend, bis zu dem letzten einheitlichen Grunde dringt, hat sie wahrhaft ihre Aufgabe gelöst.

Das ist endlich eine andre Frage, ob wir uns bei dieser, auf ein oberstes Princip erbauten Philosophie mit unserm Denken beruhigen können. Ist wirklich aus einer Einheit alle Mannigfaltigkeit des Daseins oder Scheines herzuleiten, der Vernunft ein Bedürfniß, so fragt sich sehr, ob Fichte dieselbe auch gefunden hat. Gesteht er doch selbst, zu erklären sei aus dem Ich nur, wie es überhaupt zur Vorstellung eines Objektes, einer realen Welt kommen müsse. Warum aber eben diese Welt und keine andre? hierauf giebt es keine Antwort. In ihrer Gestaltung gehorcht das Ich nur dem Bewußtsein ewig verborgnen Gesetzen und wirkt und schafft im Dunkel. Wehe dem Idealismus, der sich zu solchem Eingeständniß gezwungen sieht, der schon, wo das Wissen erst recht beginnen soll, an den Schranken des Wissens steht! Er ist über das ihm so widerwärtige Ding an sich, das außer aller Erkenntniß liegende Sein, nicht hinausgekommen; denn gleichgültig ist es, ob in mir oder außer mir das Dunkel herrscht, das Erkennen zu Ende geht. Wäre das gefundne Princip das höchste und ausreichende, so hätte es dies daran zu bewähren, daß es die Schranken, die

bis dahin waren, durchbricht und nicht nur eine Welt, ein Objekt überhaupt, sondern diese Welt konstruirt, in der wir uns finden, an deren Erkenntniß, und an deren allein, uns gelegen ist. Dann auch zeigte sich, daß das Ich wirklich wäre, wofür es sich ausgiebt, der Schöpfer aller Erfahrung. Aber die Philosophie unsres Philosophen ist nicht im Stande, hat sich auch nicht darauf eingelassen, nur ein einziges Naturgesetz aus dem absoluten Ich herzuleiten. In das leere Wort des Nicht=Ich versinkt die ganze Fülle unsrer Welt. Indem wir in der Philosophie Fichte's fort und fort Ich und Nicht=Ich mit einander agiren, sich hin und her beschränken sehen, fühlen wir uns vom kalten Hauche der Abstraktion unheimlich berührt und sehnen uns aus der nebelgrauen Theorie zu den Farben und Gestalten der Wirklichkeit. Was ist nun der Fortschritt über Kant hinaus, der so viel gerühmte? Es ist die hohe Aufgabe, der große Entschluß, das stolze Selbstbewußtsein des Menschen, ohne die Welt erkannt zu haben, sie aus dem leeren Begriff vor unsern Augen entstehen zu lassen. Es ist die Kühnheit, die wir bewundern müssen, und auf sie reducirt sich am Ende Alles.

Ja, wir könnten gar die Welt Preis geben und Andern ihre wirkliche Erkenntniß übertragen, wenn wir in der Erkenntniß unsres Selbst nur einen Schritt weiter gekommen wären. Alles, haben wir gelernt, ist das Ich, und ohne Realität ist das Nicht=Ich, die wirkliche Welt. Was aber ist das Ich ohne Bewußtsein, das absolute Ich der idealistischen Philosophie? Es ist um Nichts besser und schlechter, als der pantheistische Gott einer modernen Religion, der in das unendliche All verschwimmend und verschwindend einen armen, noch so elenden Menschen um die Seligkeit des Selbstbewußtseins beneiden müßte. Aber zum Selbstbewußtsein kommt auch das absolute Ich der Philosophie erst durch das Andre seiner, das Objekt, das es sich gegenüber hat. Es ist selbst nicht, ist nicht Selbst, ist nicht wirklich ohne die Welt. Nun, so ist denn dieses Andre, das Objekt, das ihm zum Dasein verhilft, eben so absolut und von derselben schweren Bedeutung, weil ja mit der Welt auch das Ich, mit dem Objekt auch das Subjekt verschwände. Ist darum das Sein des Nicht=Ich leerer Schein, ein Nichtiges, wer rettet das Ich vor derselben Verdammniß? Beide Gegensätze sind gleich absolut, sind immer zumal. Ueber die in allem Bewußtsein

vorgefundne Trennung des Seins und Wissens sind wir durch den fichteschen Idealismus im Grund und Wesen nicht hinausgekommen, und wir thun gut, wieder bei Immanuel Kant in die Lehre zu gehen.

Darin liegt der Fehler des sogenannten Materialismus, der vom Sein zum Wissen hinüberführen will, daß unbeachtet bleibt, wie ausnahmslos mit jedem Objekt auch das Subjekt schon gegeben oder vorausgesetzt ist. Und darin liegt der Fehler des entgegengesetzten Denkens, des rein idealischen, daß aus dem Ich das Sein, aus dem Subjekt das Objekt erst herausgeholt werden soll, während doch das Erstere, selbst im Gedanken, nicht ohne das Letztere ist.

VI.

Johann Gottlieb Fichte.

(Zweite Vorlesung.)

Gegen das von Fichte aufgestellte System habe ich am Schluß unsrer vorigen Betrachtung einige Einwendungen vorgebracht, welche dasselbe insoweit treffen, als aus ihm die erfahrungsmäßig gegebne Welt hergeleitet werden soll. Weil der Idealismus selbst gesteht, daß aus dem an die Spitze gestellten Begriff des Ich eben diese Mannigfaltigkeit unsrer Vorstellungen, also das, worauf es grade aukommt, nicht zu deduciren sei, daß hier das Wissen ende, läßt er uns unbefriedigt. Und weil das wirkliche oder selbstbewußte Ich auch in diesem Systeme ohne eine Welt nicht ist und nicht zu denken ist, so muß das Ich überhaupt seinen Anspruch aufgeben, das Absolute, d. h. dasjenige zu sein, von welchem bei einem Systeme des Wissens ausgegangen werden kann.

Hierauf reducirt sich, was gegen den Idealismus vorgebracht werden kann; er ist einseitig, wie der Materialismus, der vom bloßen Sein ausgeht, um das Bewußtsein zu erklären. Intelligenz ohne einen Inhalt, das Ich ohne die Welt ist in demselben Maße eine Abstraktion, wie das Sein ohne Bewußtsein, das Objekt ohne Subjekt. Aber es war nothwendig, daß in der Entwicklung des Geistes oder Denkens, der materialistischen Denkweise gegenüber, die idealistische zur Ausbildung und zum Rechte kam, denn es ist eine Einseitigkeit nur durch die entgegenstehende zu überwinden.

Gegen den konsequenten Idealismus Fichte's hat Jean Paul das Gemüth aufgerufen. Er bezeichnet diese Philosophie, durch welche die Zeit mächtig angeregt ward, als eine kalte, liebeleere. Existirt, sagt er, Niemand als ich, „dem grade das Loos fallen mußte, so stand es wohl noch mit Niemand so schlecht, als mit mir. Aller Enthusiasmus, der mir zugelassen ist, ist der logische; alle meine Methaphysik, Chemie, Technologie, Nosologie, Botanik, Insektologie besteht bloß in dem alten Grundsatz: erkenne dich selbst. Ich bin nicht bloß, wie Ballarmin sagt, mein eigner Erlöser, sondern auch mein eigner Teufel, Freund Hain und Knutenmeister. Gleich dem heiligen Franziskus drücke ich Nichts an die Brust, als die von mir geballten Mädchen aus Schnee. Rund um mich eine weite versteinerte Menschheit. In der finstern unbewohnten Stille glüht keine Liebe, keine Bewunderung, kein Gebet, keine Hoffnung, kein Ziel. Ich bin so ganz allein; nirgends ein Pulsschlag, kein Leben, Nichts um mich und ohne mich Nichts, als Nichts."

Und dies Geständniß sollte wirklich der konsequente Idealist zu thun gezwungen sein, weil er die Welt auflöst in Bilder und Vorstellungen des Ich? Hier hat der Dichter den Philosophen schlecht verstanden, unsern Philosophen, dessen Liebe und Begeistrung sich wohl mit der des Dichters messen durfte. Aber wie von Jean Paul ist Fichte von Vielen mißverstanden. Man meint, indem er aus dem Ich die Welt hervorgehen läßt, so bleibe ihm Nichts wirklich, als das einzelne Subjekt, das die Thätigkeit des Bildermachens vollzieht, als das einzelne Subjekt mit seiner Weltphantasmagorie.

Weil seine Philosophie also verstanden ist, hat man sie wohl subjektiven Idealismus genannt. Aber das einzig Wirkliche oder Reale ist Fichten niemals das Subjekt oder Individuum gewesen. Schon in der ersten Bearbeitung seines Systems ist das Princip eine allgemeine Thätigkeit, ein allgemeines Vernunftwesen, und aus diesem leitet Fichte, wie die Welt, so auch das Selbstbewußtsein her. Gehört aber das Subjekt selbst zu den Produkten oder Erscheinungsformen des Ich, so kann dieses nicht das einzelne Subjekt bedeuten, wie ihm der Dichter Schuld giebt, und Unrecht ist es, seine Philosophie subjektiven Idealismus zu nennen.

Allerdings hat für Fichte alles das, dem wir Dasein oder äußere Wirklichkeit zugestehen und das wir mit dem Worte der Natur bezeichnen, keine Realität im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber damit ist nicht gesagt, daß das Subjekt das einzig Reale oder Existirende ist. Den letzten Grund aller Thätigkeit des Ich, also die Erklärung des Weltalls als einer Erscheinung, findet Fichte im sittlichen Handeln, und sagt deshalb: „die Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht.“ Was aber aller Thätigkeit des Ich zum Grunde liegt, bestimmt den Charakter eines philosophischen Systems, welches das Ich an die Spitze stellt. Der Idealismus Fichte's ist nicht subjektiver, sondern ethischer Idealismus.

Wie unzureichend derselbe auch, wenn es auf eine Erklärung der Natur ankommt, sein möge, seine wahre Bedeutung liegt darin, daß er, indem er das Ich zum Princip der Welt erhebt, die Würde und Selbständigkeit des Menschengeistes in einer Weise behauptet, wie nie vorher geschehen ist. Von dieser Seite aus haben wir ihn heute in's Auge zu fassen; konnte er uns als Erklärungsprincip der Welt oder Erfahrung nicht genügen, so wird der Vorwurf, der ihn deshalb treffen mußte, durch die Achtung reichlich aufgewogen, die wir ihm bei dieser veränderten Betrachtung seiner werden zollen müssen.

Als einen ethischen Idealismus aber erkennen wir die Philosophie Fichte's am besten in ihrem Verhältniß zur Religion. Aus der Ueberzeugung oder Voraussetzung des wirklichen, von unserm Erkennen ganz unabhängigen Daseins der Welt nimmt der gemeine Gottesglaube alle seine Kraft. Mit der Realität der Welt steht und fällt auch die Realität eines Gottes, der, sofern sie sich selber

nicht erklärt, zu glauben ist. Wenn nun der Idealismus eben das, was dem gewöhnlichen Bewußtsein als Sein erscheint, in Schein auflöst, kann alsdann der Religion noch irgend eine Bedeutung bleiben?

Schon aus der allgemeinen Kenntniß des idealischen Systems können wir uns die heftige Opposition erklären, welche von Seiten des religiösen Glaubens gegen seinen Urheber erhoben ward. Wir würden uns verwundern, oder auf eine Lethargie der Religion und Kirche schließen müssen, wenn man den gewaltigen Einfluß, den Fichte auf die studirende Jugend und auf die ganze Mitwelt übte, nicht zu paralysiren versucht hätte. In Leipzig hatte ein angesehener Mann eine Wette angeboten, daß der berühmte Professor zu Jena binnen Jahresfrist Exulant sein werde. Eine passende Gelegenheit zum Angriff gaben im Jahre 1798, nachdem also Fichte erst vier Jahre lang seine Professur bekleidet hatte, zwei Aufsätze, die in dem von ihm mitredigirten Journal erschienen, und von denen er den einen, nemlich über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltordnung, verfaßt hatte. Der Verkauf der betreffenden Nummern ward im Kurfürstenthum Sachsen bei Geld- und Gefängnißstrafe verboten; an die Universitäten Leipzig und Wittenberg wurde ein Regierungsschreiben erlassen und in demselben ward die Erwartung ausgesprochen, daß die akademischen Lehrer die Religion gegen die erlittnen Angriffe in Schutz nehmen würden. Zugleich wurden von derselben Regierung die sächsischen Herzöge, die Erhalter der Universität Jena, aufgefordert, den Professor Fichte wegen seines Atheismus in Untersuchung zu ziehen und zu bestrafen. Eine in Umlauf gesetzte anonyme Schrift sprach die Entrüstung darüber aus, daß der gröbste Atheismus auf einer christlichen Universität gelehrt werden dürfe, und wies nach, daß eine christliche Obrigkeit die durch Fichte gebildeten Jünglinge unmöglich zu geistlichen Aemtern befördern könne, ja daß es mit Christenthum und Religion überhaupt bald zu Ende gehen werde, wenn die neue Philosophie allgemeinen Beifall fände. Noch bevor Fichte's eigne Regierung auf diese kurfürstlichen und privaten Ansinnen Beschluß gefaßt hatte, appellirte Fichte in einer den Streitpunkt behandelnden Schrift an's Publicum und sandte dieselbe nebst einem officiellen Verantwortungsschreiben nach Weimar. Da er entweder vollkommne

Genugthuung oder Bestrafung verlangte, da er ferner erklärt hatte, daß er auch einen Verweis nicht ruhig hinnehmen, sondern in Folge eines solchen Jena verlassen werde, sah sich seine Regierung genöthigt, ihm zugleich mit dem Verweise seine Entlassung zuzusenden. Zu damaliger Zeit konnte der von seinem Amte vertriebene Atheist in Berlin eine Zufluchtsstätte finden, denn mehr human als religiös hatte Friedrich Wilhelm III. geäußert: „Ist es wahr, daß Fichte mit dem lieben Gott in Feindseligkeit begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen; mir thut das Nichts.“

Vielfach hat man unserm Philosophen vorgeworfen, daß er durch voreiliges Handeln in dieser Sache Alles verdorben und die gute Absicht der Regierung, welche ihn für Jena erhalten wollte, selbst vereitelt habe. Wir sparen das Urtheil auf, bis wir aus dem Inhalt der genannten und einiger anderen, den Streit betreffenden Schriften das Verhältniß des fichteschen Idealismus zur Religion erkannt haben.

Es war dies ein ganz andres als das Verhältniß Kants. Sie erinnern, mit welcher erbarmungslosen Kritik der königsberger Philosoph die Grundpfeiler aller Religion gestürzt hatte, um hinterdrein wieder die Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, nicht als Wahrheiten von objektiver Gültigkeit, sondern als Forderungen der praktischen Vernunft, als Ideen, welche der Mensch beim sittlichen Handeln nicht entbehren kann, dem trauernden Gemüth zurückzugeben. Das Eigenthümliche in dem erwähnten Streite ist, daß, während Fichte von Anfang an den Gottesglauben durch die Philosophie als vernünftig begründete, er angeklagt ward, des Atheismus schuldig zu sein. In einem späteren Privatschreiben äußerte er: „An der Religion, wie sie von Anfang der Welt im Herzen aller gutgesinnten Menschen gewohnt hat, wird durch meine Philosophie Nichts geändert. In der Theologie aber soll durch diese Philosophie Etwas verändert, ja diese Theologie soll gänzlich vernichtet werden als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinnst.“ Wie aber kann die Philosophie die Religion deduciren oder im Wesen des vernünftigen Menschen begründen und zugleich die Theologie zum Falle bringen, da diese doch die Wissenschaft jener ist?

Dies kann die idealistische Philosophie, da sie das Fundament

aller Theologie, nemlich die Realität einer Außenwelt als eine Täuschung nachweist. Soweit die Theologie eine christliche ist, stützt sie sich auf eine heilige Geschichte, und leitet ihre Wahrheit aus dem äußern Faktum einer Offenbarung her; soweit die Theologie das Dasein Gottes vernunftgemäß begründet, stützt sie sich auf das Faktum der Welt, die in ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit ohne einen intelligenten Urheber nicht zu begreifen sei. Mit der heiligen Geschichte, mit der realen Welt fällt auch die Theologie jener Zeit; aber die Religion bleibt, sofern sie an kein äußeres, zeitliches oder räumliches Faktum gebunden ist. Wie jedes äußere Faktum oder Dasein hat auch die Religion ihren Erklärungsgrund allein im vernünftigen Ich.

Mit einer solchen Lust und sittlichen Entrüstung, wie von Fichte, ist gegen den Gott der herrschenden Religion selten gestritten worden. Auf den Schein des Seins führen diese Theologen das Lehrgebäude ihres Glaubens auf, der Schein des Seins treibt den gesunden Menschenverstand zum Glauben an Gott, und darum ist dieser Gott selbst ein Schein, eine Hypostase oder Verkörperung sinnlicher Affekte. Wenn auch die idealistische Philosophie im Sinne des gemeinen Glaubens die Existenz einer Welt zugeben wollte, so wäre doch nimmermehr über diese hinauszukommen, weil von einer göttlichen Intelligenz zu ihr nicht zurückzukommen ist. Soll nemlich das materielle Dasein der Welt aus den Begriffen und Zwecken eines rein geistigen Urhebers hergeleitet werden, so müßte allererst nachgewiesen sein, wie sich Gedanken oder reine Willensakte in materielles Dasein verwandeln können. „Darüber ist jedoch noch immmer das erste vernünftige Wort vorzubringen.“ Fichte fordert die Theologen auf, zehnfache Preise für die Beantwortung jener Frage, worauf ja Alles ankommt, auszusetzen. So lange die Frage nicht beantwortet ist, sagt er, „muß man seinen gesunden Verstand verlieren, um wie sie an Gott zu glauben. Mein Atheismus besteht darin, daß ich meinen Verstand behalten möchte.“

Nun aber geht man ohne Weitres von der sinnlichen Welt zum übersinnlichen Gott und von diesem zu jener zurück, weil es um die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse überhaupt den Gläubigen zu thun ist, weshalb sie sich einen Gott machen, wie sie ihn brauchen müssen. Daraus hat die Theologie und der gemeine Glaube kein

Hehl, daß Gottes Absicht bei der Weltschöpfung die höchst mögliche Summe des Glückes seiner Menschen war. „Darum ist immer die Rede von seiner Güte und wieder von seiner Güte." „Nun so schmecke doch recht hin, andächtige Seele, spottet unser Philosoph, wie süß diese Traube, wie würzhaft dieser Apfel sei, damit du die Güte Gottes recht schätzen lernest." „Aber, zürnt er zugleich, das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes." „Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde, wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist es ein Götze." „Daß ich ihren Götzen nicht will gelten lassen, ist, was sie Atheismus nennen." Und weil dieser Gott der Theologie und des allgemeinen Bewußtseins eigenwillig an die Erfüllung bestimmter Gebote die Glückseligkeit knüpft, bewirkt er statt der wahren Moralität nur eine äußere Ehrbarkeit und hat, wie Fichte sich ausdrückt, kein andres Verdienst, als „mangelhaften Policeianstalten nachzuhelfen."

Zeigt sich schon in dieser Entrüstung der fichtesche Idealismus als einen ethischen, der weit davon entfernt ist, das Subjekt, wie es sich empirisch vorfindet, als das Höchste, das Gültige und Reale anzuerkennen, so kommt der ethische Charakter des Systems in der positiven Begründung des Gottesglaubens klar zu Tage. Alle Realität, haben wir gesehen, die unendliche Fülle aller daseienden Gestalten und Dinge und mit ihnen das Uebersinnliche, das aus diesen hergeleitet wird, löst sich dem Idealisten in das Spiel der Gedanken auf. Darum kehrt dringender die Frage wieder, ob denn nun Nichts bleibt, als dies endliche Ich, das die Bilder alles irdischen und himmlischen Daseins aus sich herausspinnt, um sich die Zeit zu vertreiben, wie der Dichter meint?

Indem Fichte die Sinnenwelt zur Existenz des Scheins verdammt und also in ihr für den Glauben keinen festen Standpunkt findet, zeigt er diesen anderswo. Das Denken, das von den Wirkungen zu den Ursachen, immer vom Einen zu dem Andern eilt, Alles zu Gebilden seiner eignen Thätigkeit verflüchtigend, findet in sich selbst nirgends eine Grenze, keine Ruhe, nichts Gewisses oder Bleibendes. Ueber Eines jedoch ist nicht hinauszu-

bringen, bei Einem ist stehen zu bleiben, und dies Eine ist im Willen und nicht im Erkennen. Der Mensch will Etwas aus keinem andern Grunde, als weil er es als Pflicht, als seines Wesens Bestimmung erkennen muß; er will Etwas, nicht weil dies und Jenes dadurch zu erreichen ist, er will es selbst ohne die Garantie des Erfolgs, er will Etwas lediglich um des Willens wegen. Er anerkennt Etwas als seine Pflicht und Schuldigkeit, lediglich weil es seine Pflicht und Schuldigkeit ist; er folgt einer inneren Stimme, bloß damit gethan werde, was zu thun die innere Nöthigung ihn treibt. Hier endet mithin das Weitergehen und Begründen; im Willen, nicht dem leeren, nicht im abstrakten Begriff der Freiheit, im inhaltsvollen Willen findet das Denken, das alles feste Sein zu Schein verflüchtigt, seine endliche Grenze. „Ich kann, sagt Fichte, hierüber nicht weiter vernünfteln und deuteln;" „die Ueberzeugung von unsrer moralischen Bestimmung geht schon aus der moralischen Stimmung hervor." „Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann, sondern: ich kann, denn ich soll. Daß ich soll und was ich soll, ist das Erste und Unmittelbarste." Also giebt es doch etwas Absolutes, an und durch sich selbst, ohne alle weitere Begründung Wahres und Gewisses, und dies liegt innerhalb unsrer Natur, aber außerhalb des Denkens. Das Bewußtsein meiner moralischen Bestimmung ist dasjenige, „was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenzen setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet." Das Bewußtsein der moralischen Bestimmung ist, weil das unmittelbar, auch das einzig Gewisse oder Reale, und die ganze als real betrachtete Sinnenwelt „bildet nur der Freiheit eine Sphäre."

Ist nun, weil es innerlich erfahren wird, unmittelbar gewiß, daß der Mensch das Eine lassen und das Andre wollen muß, aus keinem andern Grund, als weil er es wollen muß, kann er die Pflicht nur wollen, wenn er sie nicht ihrer Folgen, sondern ihrer selbst wegen will, und will er wirklich die Pflicht: so ist er damit aus der Reihe der sinnlichen Erscheinungen, des bloßen Scheins und Wandels in eine höhere Ordnung der Dinge eingereiht. Es ist mit der Gewißheit unserer moralischen Bestimmung, mit dem Bewußtsein unsres wahrhaft sittlichen Wollens eine höhere Ordnung schon vorausgesetzt.

Denn wenn auch der sittliche Wille dies nur dadurch ist, daß er absieht von allen Folgen und Zwecken, so kann doch, sollen wir nicht der elendesten Täuschung anheimfallen, seine einzige Folge — und einen Erfolg hat der Wille — nur das wahre Leben oder die Seligkeit des vernünftigen Geistes, der Sieg des Guten, die Verwirklichung des sittlichen Ideales sein. Aber nur bis zur Bestimmung des Willens reicht die Kraft der endlichen Wesen, alles Andre liegt außerhalb ihrer Macht. Dies Andre ist jene Einrichtung der Welt, dergemäß „die sittliche That ebenso unfehlbar gelingt, wie die unsittliche mißlingen muß," und „aus dem Bösen nie das Gute folgen kann." Ist nun der Sieg oder die Verwirklichung des Guten selbst alle Seligkeit, so setze ich, da diese der Erfolg des sittlichen Strebens, das auf den Erfolg nicht sieht, nothwendig sein muß, so setze ich, vielleicht mir unbewußt, aber dennoch mit unerschütterlicher Gewißheit, im sittlichen Handeln eine Ordnung der Dinge voraus, in welcher, anders als in der sinnlichen Erfahrungswelt, „der Erfolg nicht davon abhängt, was geschieht, sondern in welcher Gesinnung es geschieht."

Das Verständniß dieser über alle sinnliche Erscheinung hinausreichenden sittlichen Weltordnung, die wir in unserm sittlichen Wollen voraussetzen, erleichtert ein Blick auf die Natur. Du streuest den Samen in die Erde, und der Zweck des Säens ist die zukünftige Frucht; streutest du ihn nicht aus, so würde dir sicher keine Ernte reifen. Dennoch aber, obgleich dein Säen die ausschließliche Bedingung der Ernte ist, wirst du in demselben nicht den letzten zureichenden Grund jener finden wollen. Vielmehr von deinem Säen unabhängig ist der letzte oder zureichende Grund der reifenden Ernte die befruchtende Kraft der Natur. Im Glauben an ihre, durch dich nicht geschaffene Ordnung wagst du die Körner daran, die dir zur Nahrung dienen könnten; ohne diese zuverlässige Ordnung wäre dein Säen ein sinnloses Spiel, ein zweifelhaftes Thun, ein tadelnswerthes Verschwenden. Nun aber sind Aussaat und Ernte zu einem Begriffe verknüpft; sie sind es nicht durch dich, sie sind es durch eine ewige Gesetzmäßigkeit des Geschehens und nur auf deine That ist dabei gerechnet worden.

Dies Doppelte aber, sagt unser Philosoph, wollen die Menschen nicht unterscheiden, „und wenn man sie auch im Mörsel zerstieße."

Sie meinen, daß sie allein durch eigne Kraft, ohne bestimmte Ordnung und Gesetz, allein in Folge ihres Willens die Hand erheben, den Fuß in Bewegung setzen. Und doch vermöchte aus dem bloßen Wollen selbst dies Alltägliche nicht hervorzugehen, wenn nicht unabhängig von ihm eine Natureinrichtung vorhanden wäre.

Wie die That des Säens eine natürliche, so setzt der sittliche Wille eine moralische Weltordnung voraus, und diese ist durch die Betrachtung seiner nur zum Bewußtsein zu bringen. Ist auch der sittliche Wille selbst sein letzter Zweck, so ist er doch nur dann vernünftiger Wille, wenn er und durch ihn der Mensch einer Ordnung der Dinge angehört, in welcher das Wollen ohne Zweck und Absicht dennoch zur Seligkeit oder zur Verwirklichung des sittlichen Ideals unfehlbar führt. Diese in keiner Erfahrung gegebene, mithin übersinnliche Welt nennt Fichte „unsern Geburtsort und einzig festen Standpunkt.“ „Diese Weltordnung ist das Erste aller objektiven Erkenntniß, gleichwie unsre moralische Bestimmung das Erste aller subjektiven Erkenntniß ist.“

Indem das System des ethischen Idealismus, dem alles Sein der Welt verschwunden ist, auf diese Weise nicht im Subjekte, sondern in einer Ordnung der Dinge, dem auch das Individuum angehört, das einzig Sichre und unmittelbar Gewisse findet, so fragt sich, ob in derselben Weise, wie sonst von der sinnlichen Welt, nun von dieser übersinnlichen Realität zu einem Gott zu gelangen ist, ob nicht, weil eine Ordnung ohne einen Ordner nicht zu denken sei, von ihr zu diesem fortgegangen werden müsse.

Geschähe aber dies, so wäre damit ersichtlich Nichts gewonnen, weil ja diese Ordnung in seinem Willen wäre und hier abermals der Erklärung bedürfte. Es ist vielmehr, sagt Fichte, nur „eine Folge der Endlichkeit unsres Verstandes, wenn wir die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf uns und unser Handeln in dem Begriff eines existirenden Wesens zusammenfassen und fixiren.“ Unmittelbar sicher ist nur das Verhältniß unsrer selbst zu jener Ordnung der Dinge, die uns im sittlichen Handeln zum Bewußtsein kommt. So auch fassen wir gewisse Bestimmungen unsres sinnlichen Gefühls unter dem Begriff der Wärme und Kälte zusammen; aber darum, unabhängig von unsrer Empfindung, der Wärme und Kälte ein Dasein zuzuschreiben, wäre abgeschmackt; sie

sind nur, sofern wir sie fühlen; es ist über das unmittelbar Gewisse, über diese bestimmte Modifikation unsres Gefühls zu einer wirklichen Wärme oder Kälte außer ihm nicht zu gelangen. Die Religiösen, welche Gott abgelöst von unserm sittlichen Bewußtsein als ein besondres Etwas, eine Substanz, ein für sich Daseiendes behaupten, müßten, wenn sie konsequent wären, auch Wärme und Kälte als besondre Existenzen haben und erkennen und zufolge dieser Erkenntniß erst Frost und Hitze hervorbringen. Indem man nun die Ordnung der Dinge selbst verläßt, ihr ein ruhendes Substrat unterlegt, an dem sie gleichsam hafte, oder sie zum Begriffe eines göttlichen Geistes zusammenfaßt, erhält man auf diese Weise freilich ein Objekt, das durch verschiedne Bestimmungen, wie etwa Wille und Bewußtsein, zu begreifen ist, aber man bedenkt nicht, daß Gott begreifen, ihn verendlichen heißt. „Alles was für uns Etwas ist, ist dies nur, sofern es etwas Andres nicht ist;" nur indem wir Etwas beschränken, von etwas Anderem absondern oder ausschließen, begreifen wir es auch. Darum sagt Fichte, „Gott soll überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist." Und so ist über das einzig und unmittelbar Gewisse, den lebensvollen Zusammenhang, in welchem wir uns finden, zu einem Höherem auf keine Art hinauszukommen.

Also, könnten wir schließen wollen, weil doch dem Gott der Religion Sein und Bewußtsein, Macht und Wille immer zugeschrieben ist und zugeschrieben werden muß, wenn er dem Gedanken nicht verloren gehen soll, also kann der sittliche Idealismus einen Gott nicht anerkennen, der Atheismus ist sein Wesen. Also, so schließt Fichte, ist diese moralische Weltordnung selber Gott, und „wir bedürfen keines anderen Gottes, können keinen anderen fassen." Also, schließt er, „es ist nicht zweifelhaft, ob Gott sei, oder nicht, sondern das Gewisseste, was es giebt, der Grund aller anderen Gewißheit, das einzig absolut gültige Objektive." Ist Gott nicht der Gegenstand irgend eines Denkens, so ist er im moralischen Gefühl, im sittlichen Glauben und Handeln ist er zu er[illegible] nicht zu begreifen ist er, sondern zu erleben. „Was sie [illegible] nennen, bekennt unser Philosoph, ist mir ein Götze. M[illegible] Gott ist von allem sinnlichen Zusatz gänzlich befreit, so [illegible] ich ihm nicht einmal „den sinnlichen Begriff der Exi[illegible]zuschreiben kann." „Ihren

Gott leugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menschlichen Verderbens."

Dieser Definition Gottes gemäß muß nun auch die Erklärung dessen ausfallen, was wir mit dem Worte der Religion bezeichnen. „Es ist erlaubt, sagt Fichte, Jenes aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." „Das einzig mögliche Glaubensbekenntniß ist: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen." „Moralität und Religion sind absolut Eins" und „Religion ohne Moralität ist Aberglaube." Nicht mit dem Unterrichte in der Religion kann demgemäß die religiöse Bildung beginnen, sondern mit der Bildung des Herzens zu reiner Tugend und Sittlichkeit. Durch tugendhafte Gesinnung erzeugt sich die Religion von selbst, nemlich das Bewußtsein des Menschen, mit seinem sittlichen Willen in eine höhere Weltordnung eingereiht zu sein. „Darum soll überhaupt kein Unterricht in der Religion, sondern nur eine Entwicklung jenes ursprünglich religiösen Bewußtseins stattfinden, und am allerwenigsten kann dieser Unterricht mit vermeinten Lehren vom Dasein Gottes angehoben werden."

Ich sah mich in der vorigen Betrachtung, weil die idealistische Philosophie die wirkliche Welt zu erklären sich als unfähig erwies, zu dem Ausspruch genöthigt, wir thun gut, wieder bei Kant in die Lehre zu gehen. Wenn wir aber den Idealismus Fichtes nach dem beurtheilen, was eigentlich sein Wesen ausmacht, nach seinem ethischen Gehalt, so erkennen wir, daß der Schüler der Meister des Meisters ist. Darüber wollen wir mit ihm nicht rechten, daß er jene Ordnung der Dinge, dergemäß sittliches Handeln und Seligkeit unfehlbar zusammenfallen und das Gute den endlichen Sieg erringt, eine höhere Ordnung der Dinge nennt. Wohl läßt sich zeigen, daß vermöge desselben Zusammenhanges der Dinge, welcher die sinnliche Erscheinungswelt zu einem harmonischen Ganzen verbindet, alles Böse den Keim der Vernichtung in sich trägt, und daß es dazu eines höheren Zusammenhanges nicht bedarf. Genug, daß Fichte in einem solchen ein von allem Denken und Zweifeln Unabhängiges, die höchste Realität gefunden hat; Wir wollen auch darüber nicht mit ihm rechten, daß er die Be-

griffe von Pflicht und Tugend, Gut und Böse ablöst von dem sich allmählich entwickelnden Bewußtsein des Individuums, wie von der Geschichte. Mit dem Bewußtsein der Pflicht wird Keiner geboren, sie ist im Geiste nicht, wie Fichte behauptet, das Erste und Unmittelbarste. Vielmehr hat das Gewissen der Einzelnen wie der Völker seine Entwicklungsstadien zu durchlaufen und ist, weil es dem Gesetz alles Daseins, dem Werden anheimfällt, nicht etwas Unmittelbares. Aber abgesehen von dem durch die Geschichte vermittelten Inhalt der Pflicht, ist doch das Verhältniß des Einzelnen zu ihr, wie Fichte es schildert, das Verhältniß der inneren Nothwendigkeit; und wo der Mensch von ihr getrieben, ohne Rücksicht und ohne nach möglichen Erfolgen zu fragen, ohne durch sie sich bestimmen zu lassen, nur nach der Verwirklichung seines Ideales ringt, da ist sittliches Leben, und es waltet einzig die Macht der Idee. Weil Fichte nicht, wie das Kant gethan, in der leeren Freiheit, der Abstraktion des wirklichen Willens den sittlichen Werth des Menschen setzt, weil ihm Seligkeit und Glückseligkeit zusammenfallen, ist das Verhältniß seiner Philosophie zur Religion unweit edler, als das Verhältniß jenes größeren Philosophen zu ihr. Kant führte den Gott des religiösen Glaubens, nachdem er ihn durch alle Kunst und Klarheit des Denkens aus seinem Systeme hinausgetrieben hatte, mit Hülfe der sinnlichen Triebe, die eine der sittlichen Würdigkeit angemessene Befriedigung verlangen, also durch eine Hinterpforte wieder in's System hinein, und die Religion seiner Zeit hatte es einzig den sinnlichen Bedürfnissen zu danken, daß die allgewaltige Philosophie nicht atheistisch war. Weil aber dieser Gott nur um des bedürfnißvollen Subjektes willen da ist, so mußte er auch mit den längst bekannten Eigenschaften, der Weisheit und Gerechtigkeit, der Allmacht und Ewigkeit ausgestattet werden, als welche einzig die Garantie geben, daß er leiste, was nöthig ist. Jedoch so konform mit dem Glauben der Zeit und Vorzeit das Wesen Gottes ausfiel, so schwankend war sein Dasein; denn dieses ist, wie Sie erinnern, absolut nicht zu beweisen; das Dasein ist nur eine Forderung, ein Postulat. Das heißt, weil der Mensch sittlich handeln muß und doch nicht anders, als im Glauben an einen Gott sittlich handeln kann, so muß er handeln, als wäre einer. Fichte zeigt, daß der Mensch handeln muß, als wäre keiner; er weiß die Seligkeit, welche das Bewußt-

sein des sittlichen Lebens giebt, hoch genug zu schätzen, um seinem Gott die untergeordnete Rolle eines Ausgleichers zwischen Tugend und Glück zu ersparen. Die Beschaffenheit seines Gottes ist darum eine gänzlich andre, als alle Philosophie und Religion vor ihm dieselbe bestimmt haben. Der Gott seiner Philosophie ist weder gütig, noch barmherzig; weder schuf er die Welt, noch erhält er sie; und weil ihm Bewußtsein zuschreiben, ihn in die Sphäre endlicher Wesen herabziehen heißt, so ist auch mit dem Bewußtsein Allwissenheit und Weisheit verloren. Dafür aber ist sein Dasein nun nicht mehr, wie in der kritischen Philosophie, ein bloßes Postulat, sondern es ist das Allergewisseste. Denn im Bewußtsein der sittlichen Weltordnung wird er unmittelbar von uns erfaßt, er wird von uns erlebt, weil er diese lebendige Ordnung selber ist.

Das ist eine andre Frage, ob unsern Philosophen sein Gott, dem er sich mit der höchsten Kraft sittlicher Begeistrung ergeben hatte, von der Anklage der Gottlosigkeit befreien kann. Was solche vielsagenden Worte, wie Religion und Gott bedeuten, darüber hat nicht der Einzelne, hat nicht der Philosoph aus der Vernunft heraus, sondern die Geschichte hat darüber zu entscheiden, weil durch sie die Worte mit ihrer Geltung auch ihren Inhalt erhielten. Zum Wenigsten mit allen in der Geschichte herrschenden Göttern hat Fichte entschieden gebrochen, was nach allem Gesagten noch nachzuweisen überflüssig wäre. Die Sache selbst war klar genug, und nur um ein Wort, einzig um ein Wort konnte noch gestritten werden. Von allem, durchaus von allem seinen durch die Geschichte bestimmten Inhalt hat Fichte das Wort entleert. Woher hat er das Recht, dasselbe für etwas gänzlich Andres in Anspruch zu nehmen? Wenn ich aus einer Schale den Kern herausnehme, der in ihr gereift ist, und einen andern hineinthue, so treibe ich ein Spiel, wenn vielleicht auch ein unschuldiges. Nur darf ich mich dann nicht beklagen, wenn man meine Frucht nicht anerkennt, wenn man mir nicht glauben will, daß sie, die ich ausbiete, auf demselben Baum gewachsen ist, welcher den weggeworfenen Kern zur Reife brachte.

Das Auffallende in dem Verhältniß Fichte's zum Gottesglauben oder zur Religion ist, daß dieser kühne und entschiedne Atheist vor der Beschuldigung des Atheismus so sehr erschrecken konnte.

„Die Beschuldigung der Gottlosigkeit, äußert er, ruhig ertragen, ist selbst die ärgste der Gottlosigkeiten. Wer mir sagt: du glaubst keinen Gott, sagt mir: du bist zu dem, was die Menschheit eigentlich auszeichnet und ihren wahren Unterscheidungscharakter bildet, unfähig, du bist nicht mehr, als ein Thier." Er meint, das deutsche Volk müßte alle Achtung vor dem Heiligen verloren haben, wenn, sofern die Beschuldigung wahr wäre, seine Schriften nicht gemieden würden, als wären sie verpestet. Es war etwas Neues oder Seltnes, daß ein Philosoph öffentlich durch die Regierung sich für einen Atheisten mußte erklären lassen.

Aber seine Entrüstung war nicht die eines Gläubigen, den, während er für die Religion eifert, die Beschuldigung trifft, er untergrabe die Religion; es war die Entrüstung des sittlichen Menschen. Das Heilige, das Wahre und Ewige zu bezeichnen, gab es nach seiner Ueberzeugung keinen andern Namen, als den Namen Gottes. Als man ihn anklagte, daß er diesen entweihe, glaubte er für einen Feind der Sittlichkeit erklärt zu sein; als man ihn einen Atheisten nannte, glaubte er, es werde von ihm gesagt, daß er nichts Heiliges und Sicheres mehr anerkenne und daß seine Philosophie die Willkühr des Idividuums zum Weltgesetz proklamire. Darum konnte er nicht warten, bis der Hof zu Weimar entschieden habe. Er zeigte, daß seine Philosophie, weil sie das Fundament der Sittlichkeit als das einzig Sichre anerkenne, im tiefsten Grunde religiös sei; er zeigte, daß gegen seinem Gott, die sittliche Weltordnung, gehalten, der Gott der Theologie ein Götze sei. Das aber heißt, er zeigte, daß ohne Religion Moralität möglich, und daß nicht an eines Gottes Glauben und Dasein die sittliche Weltordnung gebunden ist. Indem er auf diese Weise die Anklage des Atheismus von sich wälzte, hat er in der Philosophie den Atheismus zu Ehren gebracht. In allen philosophischen Systemen ist auch nach dem Sturz der Scholastik die Einwirkung der Kirche oder des allgemeinen religiösen Bewußtseins erkennbar, und auch Immanuel Kant, der in seiner Kritik der reinen Vernunft die Unabhängigkeit des Denkens von allen Vorstellungen und Vorurtheilen der Zeit so kühn und glänzend vertrat, hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft, wie wir sahen, der Kirche den Tribut bezahlt. Seit den Zeiten der Scholastik hat sich die Philosophie nur ein Mal so entschieden, wie durch Fichte, von der

herrschenden Religion emancipirt, und das war durch Spinoza geschehen, der, sonst ein Antipode unsres Philosophen, gleichfalls in gutem Glauben seinen Atheismus hinter dem Namen Gottes verborgen hat. In dem Wort allein zeigt sich die Abhängigkeit dieser Philosophen von Religion und Kirche, und die am meisten entgegengesetzten Systeme beweisen sich als die freisten.

Noch eine andre Bedeutung, als daß er von der Herrschaft des religiösen Glaubens die Philosophie befreite, hat der Ihnen geschilderte Streit über das Verhältniß beider. Wenn es irgend einem philosophischen Systeme zukommt, die Freiheit des Geistes und der Forschung zu behaupten und, wo sie gefährdet wird, für sie einzustehen, so sicher dem Idealismus, der keine anderen Schranken anerkennt und kennt, als welche das Ich sich selber setzt, und somit das sittliche Gefühl der Selbständigkeit des Menschen weckt und rege erhält. Während Kant, der klare, kalte Kritiker, der an ihm von dem preußischen Ministerium ergangnen Aufforderung, über religiöse Gegenstände fortan zu schweigen, freilich nicht ohne Schmerz, aber dennoch ruhig Folge leistete: fühlte Fichte, der Idealist, die Verpflichtung, die gefährdete Freiheit der Wissenschaft zu wahren und wies darum mit kühnen Worten den Staat in seine Schranken zurück. Er legt humanen und gerechten Fürsten die Worte an die Pfleger der Wissenschaft in den Mund: „Nur da geht es wohl her, wo Jeder treibt, was er versteht. Wir haben gelernt, Land und Leute zu schützen und zu mehren, den Flor der Staaten zu erhöhen, Recht und Gerechtigkeit Allen gleich zu handhaben und dieses üben wir. Ihr habt eure Kraft und euer Leben der Untersuchung der Wahrheit gewidmet; wir wollen euch vertrauen, daß ihr gelernt habt, was ihr wissen müßt, und über die zu euren Fächern gehörigen Gegenstände so viel versteht, als irgend ein Anderer, so wie auch ihr uns vertraut habt, daß wir unser Geschäft verstünden und unsre Rechte kennten." Da er aber die so nicht reden lassen kann, die ihn öffentlich anklagten, so hatte er geltend zu machen, daß der Staat in Fragen der Wissenschaft und Wahrheit keine Stimme habe. „Die Souveränität gilt nur für die Verwaltung der äußeren Macht, keineswegs aber für das Räsonnement; es giebt keine souveräne Logik." „Daß die Angeklagten atheistische Aeußerungen vorgetragen haben, sagt nicht der Staat, dies kann der Staat nicht sagen; dieser Satz ist Resultat eines Räsonnements,

aber der Staat räsonnirt nie, er dekretirt. Dies sagt irgend ein Verstand, der räsonniren zu können glaubt, und dem wir keine andre Achtung schuldig sind, als die er sich durch seine Gründe zu erwerben weiß. Wir sind auch ein Verstand, der räsonniren zu können glaubt und insofern eine geistige Macht, die der uns gegenüber stehenden Macht vollkommen gleich ist. Wer es besser kann, das wird sich zeigen, und dadurch allein wird die Obermacht bestimmt werden, welche hier stattfindet."

Wenn er alsdann der sichren Ueberzeugung lebt, daß ihn die Zukunft von der Beschuldigung reinigen und die Namen der Ankläger „der ewigen Schande überliefern wird," so hat er sich darin, wenigstens so weit wir zur Zukunft gehören, geirrt. Ist es die Pflicht einer christlichen Staatsregierung, den Atheismus nicht zu dulden, und ist es die Pflicht des Philosophen, rücksichtslos nur nach der Wahrheit zu forschen, so haben in dem heute betrachteten Fall beide ihre Pflicht gethan. Nicht der Atheismus, aber die Schuld, welche nach der Meinung unsres Philosophen mit demselben verknüpft ist, nimmt die Nachwelt von ihm, und bleibt ihm für immer verpflichtet, weil er im Denken wie Leben bewiesen hat, daß nicht, wie Gedankenlose wähnen, Atheismus und Frivolität gleichbedeutend sind.

Da ich nur ein Verständniß vom Wesen der verschiedenen philosophischen Systeme der neueren Zeit, besonders aber von ihrem Verhältniß zur Religion zu geben habe, so ist, was über den Idealismus zu sagen war, hiermit erschöpft. Mit der Uebersiedlung Fichte's nach Berlin, bis wohin die gegebnen Darstellungen gehen, war seine philosophische Thätigkeit jedoch nicht beendet, wenn er auch von da an mehr noch als bisher praktisch zu wirken suchte. Ja, die philosophischen Lehrbücher datiren von da eine neue Periode seiner Philosophie. Dies jedoch darum nicht ganz mit Recht, weil hauptsächlich nur die Form oder Methode seines Philosophirens von da ab eine andre ward. Durch den äußeren Anstoß war er nemlich zu tieferer Erforschung der Religion getrieben worden, und weil er einmal für das, was ihm das Uebersinnliche und Gewisse war, von ihr den Namen entlehnt hatte, so mußte dieser für die Weise seines Denkens immer größere Bedeutung gewinnen. So denn verschwindet der frühere Begriff und Name des Ich, das schon in der ersten Bearbeitung seines Systems als das absolute Ich von dem

individuellen unterschieden worden war, und an die Stelle des Ich tritt das Absolute schlechthin, das Wissen, das Reale oder Gott. Besonders in den mehr populären Darstellungen seines Systems liebt er es, die Behauptung durchzuführen, daß es außer dem göttlichen kein Sein und Leben gebe. Wie früher, ist er auch nun bemüht, die Nichtigkeit oder den Schein alles Daseins zu zeigen, und wie nur ein Sein vor der Reflexion nicht verschwinde, nemlich das absolute Sein, aus welchem alles Dasein quillt. Dies absolute Sein, vordem die Alles wirkende Thätigkeit des Ich, ist nun das Göttliche genannt; aber das Dasein dieses Seins fällt abermals mit dem Bewußtsein zusammen, wie vordem Alles, was wir Dasein nennen, als die innegehaltene oder auf sich selbst reflektirende Thätigkeit der Intelligenz, als Bild und Vorstellung von ihm war begriffen worden.

Aus diesem Grunde, weil hauptsächlich nur die Form seiner Philosophie, freilich ja nicht zum Vortheil des Verständnisses, eine andre ward und oft eine mystische Färbung annahm, halte ich es für berechtigt, die Darstellung des Idealismus nicht weiter zu verfolgen. Daß bei einer gänzlich veränderten Ausdrucksweise nicht auch der Inhalt in Etwas verändert sei, fällt mir nicht ein, zu leugnen. Nur liegen die etwanigen Abänderungen, die später das System durch seinen Urheber erfahren hat, außer unserem Interesse, weil der wirkliche Fortschritt über den Idealismus hinaus durch die Geschichte Anderen übertragen ist.

VII.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Weil es meine Aufgabe ist, in der übersichtlichen Darstellung des Entwicklungsganges der neuesten Philosophie vorzüglich das Verhältniß derselben zur Religion zu berücksichtigen, so darf ich den als Präsidenten der münchener Akademie 1819 verstorbnen

Friedrich Heinrich Jacobi, den Glaubenden unter den Philosophen und den Philosophen unter den Glaubenden, nicht übergehen. Macht die systematische Form der Gedanken den Denkenden zum Philosophen, so ist Jacobi keiner, denn er philosophirt in Dialogen, Briefen und Romanen. Oder verlangen Sie von einem Philosophen, daß er gleich dem Künstler durch die innere Nöthigung des Genius sich treiben lasse, so ist Jacobi abermals kein Philosoph, denn er ist es nur durch äußeren Anstoß oder gelegentlich. Wollen Sie aber den vollendeten Zwiespalt zwischen Philosophie und Religion, wollen Sie sehen, wie sich trotz des Glaubens oder neben ihm philosophiren läßt, so lesen Sie Jacobi's Schriften. Kant's und Fichte's, Schellings und Hegel's Werke hat er entstehen und das geistige Leben seiner Nation beherrschen sehen. Angeregt und abgestoßen zugleich ist er aber hauptsächlich durch Kant und Fichte, daher er in der Darstellung der Philosophie am besten nach diesen beiden seine Stelle findet und hier am besten zu verstehen und zu würdigen ist.

Bezeichnet man Jacobi's Philosophie als die Philosophie des Glaubens, so darf hierbei jedoch nicht an irgend eine positive Offenbarung gedacht werden. Jacobi ist kein Gläubiger im gewöhnlichen Sinne des Wortes und steht zum Christenthum der Kirche in keinem besonders nahen Verhältniß. Im Jahre 1799 schrieb er an Fichte: „Oefter sagte ich zu gewissen Andächtigen: ihr wollt nur nicht mit des Satans Hülfe Zauberei treiben, wohl aber mit der Hülfe Gottes; denn eure Religion ist aus lauter Zaubermitteln, sichtbaren und unsichtbaren zusammengesetzt, und im Grunde nur ein beständiges dem Teufel entgegen und mit ihm in die Wette Hexen."

Als eben Mendelssohn beabsichtigte, in einer Schrift dem verstorbenen Lessing ein Denkmal der Erinnerung zu setzen, schrieb Jacobi im Jahre 1783 an eine Freundin, die Tochter Reimarus: „Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedner Spinozist war." Jacobi wollte damit den berühmten Mann nicht denunciren, er glaubte aber, daß eine so wichtige Entdeckung, die er einst zufällig in Wolfenbüttel gemacht, einer zu liefernden Charakteristik des Dichters nicht vor-

enthalten bleiben dürfe. Elise Reimarus hatte, was sie erfahren hatte, Mendelssohn mitgetheilt, und da dieser über die hingeworfne Bemerkung nähere Auskunft dringend wünschte, gab Jacobi dieselbe, und so entstand der Briefwechsel über den Spinozismus, der seiner Zeit viel Aufsehen gemacht.

Spinoza nemlich war damals noch, wie Lessing sich ausdrückte, „ein todter Hund," aber zu den Wenigen, die ihn eifrig studirt hatten, gehörten er und Jacobi. Zu Wolfenbüttel im Jahre 1778, als sich beide Männer trafen, gab Jacobi Lessingen ein götheſches Gedicht mit der Bemerkung zum Lesen in die Hand, er hätte so viel Aergerniß gegeben, nun solle er auch einmal Aergerniß nehmen. In diesem Gedichte kommt unter anderen die Strophe vor:

„Ich kenne nichts Aermeres
Unter der Sonn', als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebeteshauch
Eure Majestät,
Und darbet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren."

Lächelnd erklärte Lessing den Gesichspunkt des Gedichtes für den seinen. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit, fügte er hinzu, sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen." „Hen kai Pan — wie die Griechen sagen, Eins und Alles — ich weiß nichts Andres." „Da wären Sie mit ja Spinoza einverstanden" antwortete erschrocken Jacobi, und Lessing gestand, wenn er sich nach Jemandem nennen solle, so wisse er keinen andern. „Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza." Jacobi aber wollte grade von Lessing gegen Spinoza Hülfe haben; der Geist der spinozistischen Philosophie, daß aus Nichts Nichts werde, widerstand ihm. Da nun Lessing erfuhr, daß sein Freund im Gegensatz zu Spinoza eine persönliche Ursache der Welt glaube, freute es ihn, darüber etwas Neues zu hören; aber Jacobi mußte gestehen, daß er nur durch einen salto mortale vom Wissen zum Glauben sich retten könne. Als er dennoch über den längst verstorbnen Philosophen in die Worte ausbrach: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich der helle,

reine Kopf des Spinoza geschaffen hatte, mögen Wenige gekostet haben" — fragte Lessing verwundert: „Und sind Sie kein Spinozist? So müssen Sie bei aller ihrer Philosophie aller Philosophie den Rücken kehren." Jacobi aber stellte den Spinoza darum so hoch, weil er ihn zu der Ueberzeugung geleitet habe, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln, nicht demonstriren lassen, vor denen man darum jedoch die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen müsse, wie man sie finde. Jacobi ladet Lessing ein, den salto mortale mit ihm zu wagen; wenn er nur auf die elastische Stelle trete, die ihn fortschwinge, so gehe es von selbst. Lessing jedoch meint: „Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopf nicht mehr zumuthen darf."

Hiemit ist die Stellung Jacobi's zur Philosophie, die ich nun näher zu entwickeln habe, im Voraus bezeichnet. Die Aufgabe oder der Zweck aller Philosophie ist das Begreifen, und weil sie nur hat, was sie begriffen hat, ist sie nicht Glaube, sondern Philosophie. Will sie aber begreifen, so muß sie demonstriren, das heißt, sie muß die nothwendige Verknüpfung der Dinge oder Begriffe aufweisen, und indem sie das Eine aus dem Andern herleitet oder hervorgehen läßt, macht sie das sonst zerstreute, das unmittelbare Wissen oder Glauben zur Wissenschaft, zum System des Wissens. Nur was ich in seiner Nothwendigkeit nachgewiesen oder demonstrirt habe, nur das ist von mir nicht mehr geglaubt, es ist begriffen. So also muß ich die Welt, die sich meinen Sinnen aufdrängt, insoweit aber rein objektiv mir gegenüber steht, als diese objektive gleichsam vernichten, um sie subjektiv wieder herzustellen, indem ich alle ihre Gestalten aus einander hervorgehen lasse und sie dadurch zu meinem Geschöpfe mache. Diesen inneren Zusammenhang alles Einzelnen aber, demgemäß immer Eines der Grund des Andern und selbst wieder in einem Andern begründet ist, nennt Jacobi den Mechanismus alles Daseins, der in seiner weiteren Bedeutung auch die chemische und organische Entwicklung in sich faßt, und sagt insofern: „Alles Forschen hat die Entdeckung dessen, was das Dasein der Dinge vermittelt, zum Gegenstand. Diejenigen Dinge, von denen wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens

in der Vorstellung, konstruiren oder hervorbringen können, das begreifen wir auch."

So lange wir also begreifen und eben weil wir begreifen, bleiben wir innerhalb des Kausalzusammenhanges, und in demselben Augenblick, wo wir das Gebiet der Ursachen und Wirkungen, das ist die Nothwendigkeit verlassen, hört auch das Begreifen auf und mit demselben die Philosophie. Weil nun Philosophie nur unter jener Voraussetzung ist, so muß sie die Freiheit leugnen; denn im Gegensatz zu dem Vermittelten oder durch Andres Bedingten, das ist im Gegensatz zum Nothwendigen und wegen seiner Nothwendigkeit auch Begreiflichen steht das Freie. Die Freiheit, das heißt der absolute Anfang, der auf nichts Andres zurückweist, das ihn begründe, die That aus sich selbst, ist dem begreifenden oder ableitenden Verstande ein Widerspruch. Das Phänomen der Freiheit selbst aber, oder daß von ihr geredet wird, als wäre sie Etwas, ist dadurch zu erklären, daß sich dem Bewußtsein die Bedingung oder die Nothwendigkeit der vermeintlich freien That verbirgt. Mit ihr, wenn sie mehr wäre, als ein also zu erklärendes Phänomen, stürzte ohne Haltung die Welt zusammen.

Darum bewundert Jacobi den Spinoza mit Recht als den unerreichbar großen Philosophen, und in diesem Sinne sagt Lessing, daß es keine andre Philosophie, als die des Spinoza giebt, weil er in allem seinen Denken das Kausalgesetz nie verlassen hat. Indem er ganz und durchaus nur Philosoph war, hatte er den Muth, die Freiheit des Menschen, sein Vermögen, sittlich gut und böse zu handeln, für einen Wahn zu erklären, und konnte die Ethik in Physik verwandeln. „Wir wissen, was wir thun, das ist Alles."

Mit der Annahme der Freiheit, die in Kants und Fichtes Systemen eine so wichtige Rolle spielt, wird das Reich der Bedingungen oder des Begreiflichen verlassen; darum ist es das Interesse jeder wahren Philosophie, über die Natur, das Reich der Bedingungen, nicht hinauszukommen. Aber „der Inbegriff aller bedingten Wesen kann dem forschenden Verstande nicht Mehr offenbaren, als was in ihm enthalten ist, nemlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen und Formenspiel, aber nie einen wirklichen Anfang." Was außer dem Zusammenhang des

Bedingten liegt, liegt auch außer der Sphäre der Erkenntniß, ein Unbedingtes ist auch ein Unbegriffnes, weil, wenn es begriffen, das heißt in seinen Bedingungen erkannt werden sollte, es in demselben Augenblick aufhörte, ein Unbedingtes sein. Es ist eine Thorheit, zu wähnen, daß die Natur uns einen Gott, das heißt ein freies, bewußtes Unbedingtes, als ihren Schöpfer offenbare. Darum sagt Jacobi: „die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende zeigt, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit Beides: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freies ursprüngliches Beginnen ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche." „Es ist demnach, sagt er weiter, das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Voraussetzung, daß allein Natur, diese also selbständig Alles in Allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst Alles in Allem zu werden sich schmeicheln."

Wohl bildet der begreifende Verstand sich ein, er könne von der Betrachtung des Bedingten zu einem Unbedingten kommen, und er kann dies auch in gewisser Weise. Denn der Verstand abstrahirt von dem Einzelnen und Wechselnden. Wenn du ein einfaches Kraut und die reich organisirte Eiche betrachtest und alle Pflanzen dazu, die von jenem zu dieser gleichsam den Uebergang bilden, so bemerkst du an jeder einzelnen ihr allein zukommende Beschaffenheiten, als da sind eine gewisse Farbe und Gestalt, eine bestimmte Form und Größe, einen eigenthümlichen Geruch, eine besondre Struktur und Anordnung der Blätter und dergleichen. Dies Konkrete oder Besondre kannst du im Gedanken fallen lassen, kannst davon abstrahiren. Du bemerkst aber ebenso Eigenschaften, die sich an allen einzelnen wiederholen, als da sind die Mischung der Elemente, die Zellenform, Wurzel und Stamm, die Thätigkeit des Aufnehmens, Assimilirens und Ausstoßens; dies Alles durch den unterscheidenden Verstand Gewonnene kannst du in eine einzige Anschauung zusammenfassen, welche du die Pflanze nennst. Nur hast du damit das Reich des Wirklichen verlassen, hast einen Schatten des Wirklichen, ein Schema gewonnen. Wenn nun die Thätigkeit des Abstrahirens nicht bloß das Pflanzenreich, sondern

das Weltall umfaßt, und nun alle besonderen Merkmale fallen, welche den Einzeldingen zukommen, als da sind Entstehen und Vergehen, Bedingen und Bedingtsein, Form und Ausdehnung, so sind wir auf diese Weise über die Natur hinausgekommen, haben durch Abstraktion von allem Dasein das Sein, von allem Bedingten das Unbedingte gewonnen. Aber dies Unbedingte ist um so leerer, je größer die Zahl dessen war, wovon wir zu abstrahiren hatten; das bestimmungslose Unbedingte ist das Ganze ohne Inhalt, das Allgemeine ohne Besonderheit, ist nicht jenes Unbedingte, das die Sprache das Freie nennt. Wenn nun die Philosophie das in diesem anderen Sinne Unbedingte als den Urgrund alles Daseins bezeichnet, so macht sie das Nichts zum Schöpfer des Etwas, einen Ungrund zum Urgrund alles Wirklichen.

Dieses Letzte im Begreifen oder Erkennen, dies höchste Produkt des abstrahirenden Verstandes nennt nun Spinoza Substanz oder Gott, das bestimmungslose Sein, das allem Dasein, der Ausdehnung wie dem Denken zum Grunde liegt, dem mithin selbst die Eigenschaft des Denkens und der Ausdehnung nicht zugeschrieben werden kann. Aus einem Bestimmungslosen ist aber nimmermehr das Wirkliche oder Bestimmte abzuleiten. Auch lehrt Spinoza, daß das Endliche mit dem Unendlichen immer zumal gewesen ist, daß das Werden eben so wenig geworden sein, oder angefangen haben kann, als das Sein. Die Abstraktion des Verstandes bringt uns somit über die Natur nicht wirklich hinaus. Wie nun das Unbedingte, das heißt die Abstraktion alles Bedingten freilich Gott, aber so nur uneigentlich und mit Unrecht genannt wird, da ein unbedingter Gott auch ein freier, die erste Ursache alles Bedingten ist: in derselben Weise wird der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, das bewußtlos blinde Schicksal von Spinoza Vorsehung genannt, und er redet von Rathschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes. Aber diese Vorsehung ist eiserne Nothwendigkeit; ihr kommt jener hohe Name nicht zu, denn in der begriffnen Welt wird Alles, weil es so werden muß. Weil es das Interesse der begreifenden Wissenschaft ist, keinen Gott, keinen freien Anfang des Bedingten zu haben, weil dem Spinozismus, der klaren, konsequenten Philosophie, das Unbedingte nicht das Freie oder Persönliche ist, so ist, wie Jacobi

sagt, „der Spinozismus Atheismus." „Ich bin weit entfernt, fügt er hinzu, alle Spinozisten für Gottesleugner zu erklären. Grade deßwegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandne Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedne Gottesleugner soll sich unter diesem Schaum nicht verbergen; die Andern müssen nicht sich selbst damit betrügen."

Jacobi mußte es erleben, daß man, um dieser Konsequenz der Wissenschaft, dem Fatalismus oder der blind wirkenden Nothwendigkeit, und dem Atheismus oder Naturalismus zu entgehen, der Philosophie das Kunststück zu lösen gab, Freiheit und Nothwendigkeit in einen Begriff zu vereinen, daß man zur Idee einer in der Natur bewußtlosen Vernunft seine Zuflucht nahm, die vernünftig ist, ohne es zu wissen. Man füllte nemlich das Absolute des Spinoza, die Abstraktion des Daseins, das leere Sein, mit Materie aus, einem bestimmungslosen Chaos; und indem man so aus dem Unvollkommnen und Unbestimmten alles Vollkommne und Bestimmte herzuleiten unternahm, glaubte man ein Recht zu haben, dieses in der Materie instinktartig wirkende Urwesen mit Weisheit, Liebe, Wissenschaft, Kunst und Freiheit auszustatten. Jacobi empfindet Ekel vor dieser furchtsam scheuen, unklaren Halbheit; er zeigt, daß die Philosophie nun statt des Gedanken-Nichts ein Sein-Nichts, mit einer bestimmungslosen Materie nur einen Widerspruch gewonnen habe; er fordert die pantheistischen Philosophen auf, ihre allschaffende Natur nicht den, sondern das Gott zu nennen; er spottet über die Behauptung der Philosophie, den Spinoza verklärt zu haben, auf welchen er die Denker hingewiesen hatte; er klagt: „der ehrwürdige Vater sitzt verkindischt da und erzählt Mährchen."

Wenn mit der Glaubens-Philosophie des Jacobi der Begriff der Unklarheit verbunden wird, so erkennen Sie das aus dem Gesagten als Vorurtheil. Jacobi, der Philosoph unter den Glaubenden, hat nicht nur einen klaren Begriff von der Aufgabe der Wissenschaft, er hat auch aufrichtige Achtung vor ihr, so lange sie ihrer Aufgabe treu zu bleiben den Muth hat. Er gesteht gerne ein,

daß die beschriebne Weltanschauung aus Verstandesgründen unwiderlegbar sei, daß der wahre Naturalismus neben dem Theismus oder dem Glauben an einen freien, schaffenden Gott unsträflich dastehe. Nicht mit dem Naturalismus nach der Weise des Spinoza habe er jemals Krieg geführt und streite gegen ihn auch nicht am Ende seiner Tage. Nur mit dem neuen Mischling, der Nothwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum, Natur und Gott zusammenreimen will, streite er und trete gegen ihn dem Spinozismus als Bundesgenosse bei.

Wenn er sich aber dennoch bei der ihm hochverehrten Wissenschaft nicht beruhigen kann, wie ist dann noch Rath zu schaffen? „In die Klagen über die Unzulänglichkeit alles unsres Philosophirens, äußert Jacobi einmal gegen seinen Sohn, stimme ich von ganzem Herzen ein, weiß aber doch keinen andern Rath, als nur immer eifriger fortzuphilosophiren. Dies oder katholisch werden; es giebt kein Drittes."

Wie oft die Unhaltbarkeit eines Strebens nur an seinen letzten Konsequenzen zu Tage kommt, so auch geht es mit der Alleinherrschaft des Verstandes. Mit seinen Ansprüchen, wenn er sie entschieden geltend macht, wenn er also nur das hinnehmen oder anerkennen will, was zu beweisen, zu vermitteln, zu demonstriren oder zu konstruiren ist, geräth er endlich doch an eine Grenze, wo er bekennen muß, daß er nicht das Höchste, nicht Alles ist.

Schon Kant in seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft sagte in Beziehung auf den Idealismus, es bleibe immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemandem einfiele, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Kant selbst unterschied seine Philosophie von jenem konsequenten Idealismus seines Schülers, den ich Ihnen geschildert habe. Allerdings sind wir auch nach Kant in einem Reiche der Erscheinungen festgebannt, und wir erkennen in Allem, dem wir objektives Dasein außer uns zuschreiben, nur die Gesetze unsres eignen Denkens. Aber eben, weil wir von Erscheinungen umgeben sind, so müsse, hatte Kant behauptet, auch Etwas sein, das da erscheint. Ich

habe Ihnen dargestellt, wie sich die Wissenschaft bei der Annahme jenes kantischen Dinges an sich, das hinter den Erscheinungen liegt, bei diesem durchaus Unerkennbaren nicht beruhigen konnte, wie durch Fichte auch dies Letzte in das Ich hereingenommen und so die ganze objektive Welt idealisirt, in Thätigkeitsakte des Geistes verwandelt ward. Hierin erkannte Jacobi den nothwendigen Fortschritt der Wissenschaft über Kant hinaus. Soll sie durchaus nichts Unerklärtes lassen, so muß sie, wie das von Fichte versucht ist, ihren Gegenstand sich nicht geben lassen, sondern ihn aus sich selbst hervorbringen, denn nur was ich entstehen ließ, habe ich begriffen. Da aber eine Materie außer mir meinem Wissen undurchdringlich bleibt, so könnte, wenn sie wäre, gegeben wäre, Wissenschaft nicht sein. Sie aber ist nicht gegeben; wir wissen nur von Vorstellungen in uns, inneren Empfindungen oder Zuständen unsres Selbst, und nur mit diesen, welche sie aus dem Ich herleitet, hat die Wissenschaft zu thun. Hat sie jenes gethan, so ist Philosophie, hätte auch die Welt darüber aufgehört zu sein. Obgleich nun Jacobi die Idealisten spottweise „die ganz Inwendigen nennt, die kein Auswendiges haben, das zu ihnen eingehen könnte," so ist er doch weit entfernt, der Wissenschaft auch aus dieser Kosequenz einen Vorwurf zu machen. Er begrüßt vielmehr voll aufrichtiger Ueberzeugung in einem Schreiben an Fichte diesen als den Messias der spekulativen Vernunft und nennt im Verhältniß zu ihm Immanuel Kant den königsberger Täufer. Er wünscht mit Fichte, daß die Wissenschaft vollkommen werde, aber beide wünschen es in entgegengesetzter Absicht. Fichte, um den Grund aller Wahrheit in der Wissenschaft zu finden, Jacobi, um zu zeigen, daß der Grund der Wahrheit, das Wahre oder Wirkliche außer ihr vorhanden sei.

Denn hier nun, nachdem der Wissenschaft, die Alles aus sich erzeugen oder konstruiren will, Alles verloren ging, mit der übersinnlichen zuletzt auch die sinnliche Welt, für deren Dasein kein Beweis aufzutreiben ist, hier nun ist endlich die Philosophie zu der Einsicht gezwungen, daß das Wahre oder Wirkliche, das eigentliche Objekt des Wissens nur mittelst des Glaubens zu erfassen ist. Diese Behauptung Jacobi's hatte zu einer Zeit, wo durch Kant das Denken zu so hohen Ehren gebracht war, nothwendig unwillige Sensation erregen müssen; man hatte ihn deshalb als Finsterling

und Papisten verschrien. Warum aber diese Entrüstung? Hatte sich etwa die Gegenwart durch Kants und Fichtes Idealismus um die Realität der Welt bringen lassen? Sie hatte es nicht; fest in der Ueberzeugung ruhte wie ehemals das wirkliche Dasein der Dinge. Nun, so wolle man sich auch gegen das Eingeständniß nicht sträuben, daß nur auf Treu und Glauben das Dasein der Welt hingenommen wird, denn alle Wissenschaft, alles Beweisen und Demonstriren endet hier. Daß alle äußerlich erscheinenden Dinge nicht bloß Erscheinungen in uns oder Vorstellungen sind, auf den Beweis dafür wird nicht gewartet, bis die Wissenschaft ihn liefern möge, diese Gewißheit nehmen wir unvermittelt, unbewiesen hin. Jede Wahrheit aber, die nicht bewiesen werden kann, oder nicht bewiesen und doch gültig ist, warum sollen wir sie nicht Glauben nennen? Jacobi ist im Ausdruck dem englischen Philosophen Hume gefolgt, der also sagte: „Von dieser Tafel, die wir nach dem Gesichte weiß, nach dem Gefühle hart nennen, glauben wir, daß sie wirklich vorhanden sei."

In diesem Fall also vertrauen wir dem Gefühl, wir nehmen die Wahrheit unvermittelt hin, das heißt wir glauben. Sollte das wirkliche Dasein außer uns bewiesen werden, so müßte außer demselben Etwas zu finden sein, worauf es sich als auf Etwas, das noch sichrer ist, stützen könnte, denn das heißt beweisen oder demonstriren, es müßte also außer dem Wirklichen noch ein Wirkliches sein, das mehr wirklich wäre. Auf allen Beweis verzichtend, überlassen wir uns hier ganz nur dem Gefühl. Wir thun das alle Tage nach einer unerklärlichen Nothwendigkeit; wir unterscheiden zwischen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugte, und solchen, denen ein reales Etwas entspricht. Durch die Einbildung können wir freilich den Kopf eines Menschen mit dem Leib eines Pferdes vereinen; aber nicht steht es in unsrer Macht, zu glauben, daß ein solches Geschöpf da sei oder jemals da gewesen sei. Somit beruht der ganze Unterschied, den wir zwischen bloßen Vorstellungen und Vorstellungen eines Wirklichen machen, einzig auf einem unerklärlichen Gefühl, das mit den letzteren verbunden ist. Dies innere Gefühl verwirft einige Vorstellungen als unwahr, und nimmt andre als solche an, die ein Wirkliches bezeichnen, und dies Gefühl ist nicht weiter zu definiren, Glaube ist sein rechter Name. In diesem Sinn des Wortes sagt Jacobi: „Wir können ohne

Glauben nicht vor die Thür gehen und weder zu Tisch noch zu Bett kommen."

Das ist also Alles, worauf wir uns berufen können. Wir müssen dem zweifelnden Idealisten zugeben, daß wir nur von Vorstellungen und Empfindungen wissen und daß von ihnen zur Außenwelt uns kein Beweis eine Brücke baut, wir können uns nur durch den Glauben helfen. Denn lächerlich wäre es, von der Wirklichkeit des in unserem Auge vorhandnen Baumes uns durch den Tastsinn überzeugen zu wollen, da wir uns auch so nur auf eine Affektion der Nerven beriefen, welche der im Auge an Bedeutung gleich ist. Wenn wir dennoch beim Dasein des Baumes außer uns verharren, so gehen wir vom Wissen, das Alles nur als ein Bewiesenes hat, zum Glauben über. Dies aber ist nothwendig. Denn „wer über seinen Vorstellungen, sagt Jacobi, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhört, die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen," nemlich philosophisch. „Nur daß man aus gemeinem Traume endlich doch von selbst erwacht, in den philosophischen hingegen sich nur immer tiefer hineinträumt und seine Vollkommenheit bis zum wunderbarsten Somnambulismus erhöht." Wie nahe liegt hier der Vergleich mit dem Idealismus! „Stellen Sie Sich, läßt Jacobi die Person eines philosophischen Dialoges sagen, stellen Sie Sich einen Somnambulisten vor, der auf die höchste Spitze eines Thurmes geklettert wäre, und nun träumte, nicht daß er auf dem Thurme stünde und von ihm getragen würde, sondern daß der Thurm an ihm herabhinge; am Thurme hinge die Erde und er hielte das Alles schwebend."

Jacobi ist mittelst des Glaubens glücklich auf festen Grund und Boden gekommen. Ist ohne Glauben auf dem Gebiet des Sinnlichen nicht zu verbleiben, versinkt ohne ihn die Realität der Welt, die nie zu demonstrirende, in's Nichts, so ist dem Glauben, dem nothwendigen, auch für das Uebersinnliche sein von der Philosophie bestrittnes Recht zurückzuzueben. „Die Wissenschaft bricht nothwendig da ab, wo das Wirken der Freiheit sich kund giebt," denn hier ist alle vermittelte Erkenntniß zu Ende. Eben weil sie eine freie ist, kann die That aus Bedingungen nicht hergeleitet, kann nicht begriffen werden. Wir sind also in Bezug auf sie ganz

in demselben Fall, wie wir so eben in Bezug auf das Dasein außer uns existirender Dinge waren. An diese kann nur geglaubt werden und nur geglaubt werden kann an die Freiheit, an die sich aus sich selbst entscheidende That. Aber wie, aller Wissenschaft zum Trotz, an die Realität der Welt, wird auch an sie geglaubt, und so sicher wie die eine, ist auch die andre. „Unvertilgbar, sagt Jacobi, waltet im Menschen das Bewußtsein eines Vermögens, sich über Alles, was bloß Natur ist, mit dem Geist, mit Absicht und Vorsätz und Gedanken zu erheben. Mit bewußter Ueberlegenheit stellt sich der Mensch dem, was bloß Natur ist, entgegen und bemeistert sich seiner, um demselben die ihm fremden Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit, des Schönen und Guten, äußerlich aufzunöthigen, damit Raum werde für Licht und für Recht." Mit diesem Glauben aber sind der Menschheit Tugend und Geistesadel zurückgegeben; der starre Mechanismus, in welchem sich der Verstand gefangen geben muß, ist durchbrochen und bewundern darf der Mensch die Geistesgröße.

Leicht ist von hier der Fortgang. Ist einmal, ist in mir selbst der Naturzusammenhang durchbrochen, so kann ich ihn auch nicht außer mir im Ganzen als das Höchste gelten lassen. „Gott, sagt Jacobi, Gott unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freiheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet. Durch Geistesbewußtsein wird ihr Gottesahnung." Davon also hängt es ab, ob der Mensch Gott glaube oder nicht; kann er sich über den Naturzusammenhang zu eigner Freiheit nicht erheben, giebt er sie, seine eigne jenem Preis, so weiß er Nichts von einem Gott und darf Nichts von ihm wissen. Der Glaube an die eigne Freiheit aber erweitert sich zum Glauben an eine allmächtige Freiheit, an eine wirkliche Vorsehung, ein freies Unbedingtes. Allerdings gesteht Jacobi, daß Freiheit und Vorsehung, daß eine schöpferische Intelligenz, an den Anfang aller Dinge gesetzt, das Dasein des Weltalls nicht besser erklärt, als wenn wir die Natur als ein anfang- und endloses Werden, ein in sich kreisendes Wesen begreifen; es fehlt zwischen Geist und Materie die Vermittlung. „Das aber, sagt er, begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freiheit, wenn sie nicht waren am Anfang, dann auch überall nicht sind." „Finde ich Gott nicht als ein Selbstsein außer mir, vor mir, über mir, so bin ich selbst kraft

meiner Ichheit ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, daß ich nicht haben soll andre Götter außer Mir oder jener Ichheit."

Einen Beweis für das Dasein seines Gottes meinte Jacobi hiemit eben so wenig gefunden zu haben, als er von seiner Philosophie rühmte, daß es ihr gelungen sei, das Dasein der Außenwelt zu beweisen. Zu dem Eingeständniß aber wollte er die Philosophie treiben, daß außer dem Wissen das Objekt des Wissens, die Wahrheit liegt, daß diese nur im Glauben zu erfassen ist, so Welt, wie Gott.

Hiermit sind wir nun, was eben die Hauptsache ist, dahin geführt, das Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft so festzustellen, wie Jacobi im Unterschiede von der Philosophie seiner Zeit dasselbe bestimmte. Jacobi tadelt, daß in der Philosophie die unmittelbare Erkenntniß der vermittelten, die Vernunft dem Verstande nachgesetzt ist. Man ist bemüht gewesen, durch diesen allein Philosophie zu machen, durch logische Formen, durch Definitionen, Schlüsse und Beweise die Wahrheit selbst zu produciren. „Das aber ist, wie ein philosophischer Geistesverwandter Jacobi's sich ausdrückt, ein Verfahren, welches dem gleich kommt, wenn Jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte, ohne einen Himmel, den er beobachtete." Der ohne ein ihm gegebnes Objekt gänzlich leere Verstand maßt sich an, Alles zu sein, Nichts zu empfangen, worüber ihm endlich Welt und Gott zu Grunde gehen müssen.

Darum ist das Verdienst so einzig groß, das Kant sich um die Philosophie erwarb. Er zeigte, wie dem erkennenden Verstande durch die Sinnlichkeit das Material, damit er es bearbeite und forme, geliefert wird. Erhebt sich derselbe nun über die Sinnenwelt, um aus sich selbst heraus das Uebersinnliche zu konstruiren, so geräth er, wie Ihnen erinnerlich ist, daß Kant es mit überzeugender Klarheit nachgewiesen hat, so geräth er in das Reich der Schatten und Illusionen. Seine Erhebung über die Sinnenwelt gleicht „dem Fliegen im Traum, das nicht von der Stelle bringt," und so träumt er von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; auf diese Weise wird der Verstand zur Vernunft, zum Schöpfer der metaphysischen Ideen. Geschieht das, ohne daß wir wissen, was wir

thun, nemlich nur Bilder bilden, so gerathen wir in die Gefahr, „durch die Vernunft um den Verstand zu kommen;" ihre Dichtungen gelten für Wirklichkeiten, weil wir vergessen, wie sie entstanden sind. „Aber diesen Selbstbetrug enthüllen, war ihn zerstören, und so wurde für die Erkenntniß der Vernunft zum Wenigsten ein leerer Platz gewonnen."

So weit nun geht mit Immanuel Kant Jacobi. Während jedoch der große königsberger Philosoph jenseits der Sinnlichkeit kein wirkliches Gebiet der Erkenntniß für den Verstand mehr gelten läßt, öffnet sich hier dem andern Philosophen, dem Philosophen unter den Glaubenden, eine neue Welt, und das Auge, das sie schaut, ist die Vernunft. Den Sinnesorganen offenbart sich auf wunderbare Weise das sinnliche Dasein, sie erfassen dasselbe im Gefühl, der Verstand nimmt auf Treu und Glauben das Erfaßte auf; dem andern höhern Organe offenbart sich auf ebenso wunderbare oder unbegreifliche Art das Uebersinnliche. Vernunft ist, wie schon das Wort sagt, Vernehmen; ist sie aber dies, so liegt das Wahre, ihr Objekt außer ihr, was der Verstand mithin auf Treu und Glauben aufzunehmen hat. „Darum, so schreibt Jacobi an Fichte, ist meine und meiner Vernunft Losung nicht Ich, sondern Mehr als Ich, Besser als Ich, ein ganz Andrer." Dies Andere, wie die Sinnesorgane es erfassen, so auch erfaßt es jenes höhere Organ. „Nothwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, nothwendig glaubt er seiner Vernunft, und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben." Was aber jenes höhere Organ erfaßt, das sind nicht mehr bloße Ideen, es sind Wirklichkeiten, die Freiheit, das Wahre, Schöne und Gute, Vorsehung und Gott. „Die Vernunft hat im Auge die Gottheit, hat Gott vor Augen."

Weil nun ohne einen Gegenstand außer ihm das Auge leer und leer das Auge der Vernunft ist, so konnte Jacobi erklären: „Ich halte das Bewußtsein des Nichtwissens für das Höchste im Menschen." „Das Gebiet der Freiheit ist das Gebiet der Unwissenheit;" die Freiheit kann wie alles Sinnliche und Uebersinnliche nur im Glauben aufgenommen werden. Diese Unwissenheit aber ist nicht jene, welche zu vertilgen die Vernunft bestimmt ist; sie ist eine Unwissenheit andrer Art, sie ist jener der Wissenschaft

zugängliche Ort des Wahren. „Ziehe die Schuhe aus," ruft Jacobi begeistert, denn hier ist heiliges Land!"

In diesem Sinne behauptet unser Philosoph, daß die Philosophie vom Gefühle ausgehen müsse; das Gefühl, das sinnliche wie übersinnliche, überliefert dem Verstande den Inhalt; und darum ist die Autorität des Gefühls die höchste. Aber ohne Verstand nützte der Sinn, der niedre wie der höhere, Nichts. Ist der Verstand auch keine Quelle der Erkenntniß, so giebt er doch dem ihm offenbarten oder übergebnen Inhalt die Form; er unterscheidet, vergleicht und vereinigt; er geht beweisend, das heißt nachweisend einher, und allen Inhalt formend schafft er Philosophie. Somit ist er die zum Bewußtsein ihres Inhaltes gekommne, die zur Klarheit gebrachte Vernunft; er bildet das im Gefühl Ergriffne zur Erkenntniß aus.

Sie sehen in diesem von Jacobi festgestellten Verhältniß des Verstandes zur Vernunft oder zum Glauben das auf einen philosophischen Ausdruck erhobne allgemeine Bewußtsein, das sich in Opposition zur herrschenden Philosophie stellen mußte, das bis auf diesen Tag sein Recht behauptet hat; Sie sehen die Opposition des unmittelbaren Glaubens gegen das vermittelte, auf Beweise sich stützende Wissen, gegen das unbequeme Demonstriren und Konstruiren. Auf einen vollkommneren Ausdruck wird sich dieses natürliche Bewußtsein nie bringen lassen, als es damals, da ihm die herrschende Philosophie den Krieg erklärte, durch Jacobi gebracht ist. Aber dieses angeblich zweite oder höhere Organ, dem sich, wie dem Auge die sinnliche, so die übersinnliche Welt offenbaren soll, ist offenbar nur eine Erfindung des Verstandes, wie Kant nachgewiesen hatte, daß auch die metaphysischen Ideen seine Gebilde sind, denen er Realität beilegt, durch welche er sich selbst betrügt, sobald er das ihm angewiesene Reich der Sinnlichkeit verläßt. Denn da wir, nach Jacobi's eignem Geständniß, vom Vernunftorgan nur durch die Ideen, welche sich ihm darstellen, Erfahrung haben, so liegt die Vermuthung nahe, daß er erst hinter dem Uebersinnlichen drein, welches er auch anderswoher haben konnte, sich sein besondres höheres Wahrnehmungsvermögen geschaffen habe. Nicht durch sein Vernunftorgan ist ihm die übersinnliche Welt, sondern durch diese und ihretwegen ist ihm jenes gewiß. Jacobi steigt also noch eine Staffel höher in's Leere hinein, als der die Sinnlichkeit übersliegende Verstand schon gethan, da er die meta=

physischen Ideen schuf. Jener Sommambulist auf der Spitze des Kirchthurms erblickt unsern Philosophen in gleicher Höhe, und dieser hätte besser gethan, dem besonnenen königsberger Weisen keinen Vorwurf zu machen, der die Thätigkeit des Verstandes auf die Sinnlichkeit beschränkte.

Hätte der sechste Sinn des Glaubensphilosophen Realität, so müßte, was der Mensch durch ihn erfaßte, auch die eine und selbe Wahrheit überall und zu allen Zeiten gewesen sein, es sei denn, daß sich das Göttliche vom Fetisch bis hinauf zum Jehova und noch weiter allmählig erst nicht im Menschen, sondern außer ihm entwickelt habe. Als das menschliche Auge zuerst in den Kelch der Lilie schauete, spiegelte sich dasselbe Bild der Blume, wie noch heute. So ist es aber mit dem Gotte nicht, der sich dem Vernunftorgan Jacobi's angeblich ebenso unmittelbar und nothwendig aufdrängt, wie die Lilie dem Auge. Denn es handelt sich nicht um einen Namen, den wir freilich in allen Sprachen aller Völker und Zeiten finden, sondern es handelt sich um die Bestimmungen oder Prädikate eines Subjektes. Diese aber sind nicht immer, wie die Farben der Lilie, dieselben gewesen; die Einheit und Persönlichkeit des Gottes, wie sie augenblicklich noch nur dem kleinsten Theil der Menschen seine Prädikate sind, so sind sie es überhaupt nicht zu allen Zeiten gewesen, und doch muß ja das Vernunftorgan, das selbst seinen Gegenstand nicht macht, sondern ihn empfängt, es muß jenes unsichtbare Auge, in welchem Gott ist, vor welchem Gott ist, dasselbe immer gewesen sein. Warum denn schaut es, immer dasselbe, ihn, immer denselben, in verschiednen und verzerrten Gestalten, mit immer anderen Prädikaten? Warum hier als Stein, dort als Vogelfeder, als Meeresgott und Quellennymphe, warum in die zahllosen Personen des Polytheismus auseinander gegangen? Dasjenige, was das angebliche Vernunftorgan unmittelbar erfaßt, was sein Dasein, seine Entstehung angeblich außer dem Wissen hat, ist durch eine langdauernde Geschichte, in langsam fortschreitender Kultur, ist durch Synoden und Religionskriege so geworden, wie im achtzehnten Jahrhundert Friedrich Heinrich Jacobi es empfangen hat, und sein Schauen setzt eine reiche historische Vermittlung voraus.

Allerdings muß dem Verstande ein Objekt gegeben sein; wenn aber er Licht und Ordnung in das Gegebne bringt, so hat er doch

wohl auch das Recht, in das Reich der Träume hinabzusenden, was sich seiner ordnenden, leuchtenden Thätigkeit entzieht; das Gefühl ist es nicht, was hier über Realität oder Nicht-Realität entscheidet, sondern was vom Verstande die Entscheidung entgegenzunehmen hat. Freilich ist es uns unmöglich, wenn die Einbildung an einen Pferdeleib den Kopf eines Menschen fügte, an das Dasein eines solchen Wesens zu glauben; aber das danken wir nicht dem Gefühl, sondern dem Verstande. Denn es gab doch eine Zeit, stärkeren Gefühles vielleicht als die unsre, wo Jenes zu glauben nicht unmöglich war, wo fliegende Drachen Feuer spieen und das wüthende Heer durch die Lüfte zog. Soll das Gefühl die höchste Autorität der Wahrheit oder Wirklichkeit sein, wie Jacobi behauptet, so kann keine schlechtere Autorität gefunden werden. Unterwürfen wir uns ihm mit Recht, so hätte Kopernikus umsonst verständig gesonnen, umsonst verständig demonstrirt und konstruirt, so wäre noch diesen Abend die Sonne in's Meer gesunken. Ist aber der Verstand über die Wahrheit die höchste Instanz nur irgendwo und wann, nun, so wird er es immer sein, und auch Jacobi's unmittelbare Ideen werden sich diesem unerbittlichen Richter stellen müssen.

Was aber soll geschehen, wenn nun gar der Verstand in seiner ordnenden und erleuchtenden Thätigkeit Widersprüche in dem angeblich unmittelbar gegebnen Inhalt, in der außer dem Wissen liegenden Wahrheit entdeckt? Die Möglichkeit des Zusammenbestehens endlicher Freiheit mit einer unendlichen, allmächtigen, schrankenlosen hat Jacobi nicht einmal klar oder denkbar zu machen gesucht, obgleich doch Jeder begreift, daß hier zwei Vernunft-Wahrnehmungen sind, die sich widersprechen. Wenigstens urtheilt also der Verstand, der mir sagt, daß, wenn ein allmächtiger Gott ist, ich nicht frei sein, daß, wenn ich frei, Gott nicht allmächtig sein kann. Doch aber schaut das höhere Organ beides zumal und ist wie ein Auge, das in einem und demselben Moment den Mond rund und viereckig erblickt. Soll nun die Vernunft zu Verstand, oder soll der Verstand zu Vernunft gebracht werden? Im ersteren Fall geht von den Ideen eine, oder sie gehen beide, im letzteren geht der Verstand selbst verloren.

Nur das durch vermittelte Erkenntniß Gewonnene ist das Allgemeine, das für Alle und immer Gültige, und nur das Allgemeine

ist das Wahre. Ist auf diesem Wege zur Wahrheit nicht zu gelangen, so auf keinem. Hätte Jacobi Recht, so wäre alle geschichtliche Entwicklung des Menschengeistes überflüssig; die höchste Aufgabe wäre, wie die Sinne, so auch das Vernunftorgan nur zu öffnen einer Wahrheit, die draußen liegt. Dann aber gäbe es statt des allgemein und ewig Gültigen nur Träume von subjektiver Gültigkeit, das heißt es gäbe keine Wahrheit.

Insofern Jacobi im Glauben ein neues Princip des Wissens geben wollte, ist er, freilich nicht für das unphilosophische Bewußtsein, aber wohl für die Philosophie bedeutungslos; insofern jedoch ist er auch nur der Glaubende unter den Philosophen. Aber Jacobi war mehr, er war auch Philosoph unter den Glaubenden, und insofern ist er von bleibender Bedeutung. Denn dafür schuldet ihm die Philosophie ewigen Dank, daß er mit überzeugender Klarheit dem Wissen oder vermittelten Erkennen, daß er der Wissenschaft die Unmöglichkeit dargethan hat, durch sich selbst sich der Schätze des Glaubens zu bemächtigen. Nur um die Verzweiflung am Wissen sind sie zu haben, das hat er bewiesen, wie es nur bewiesen werden kann. Daß eine konsequente Philosophie Atheismus sei, hat ihm alle nachfolgende Philosophie nicht widerlegen gekonnt, auf wie vielerlei Weise sie es auch versuchte. Jacobi's Absicht, indem er das Verhältniß des Wissens zum Glauben, der Philosophie zur Religion untersuchte und dasselbe schärfer bestimmte, als Kant und selbst Fichte gethan, war freilich, uns unter den Fahnen des Glaubens zu versammeln. Aber die Absicht gehört nicht dem Philosophen unter den Glaubenden, sie gehört dem Glaubenden unter den Philosophen. Immerhin ist es für den, welcher mit Jacobi jenen vorhin erwähnten salto mortale vom Wissen in's Glauben nicht wagen will, ein Trost, dafür an Lessing, dem Spinozisten noch in seinen alten Tagen, eine ehrenwerthe Autorität zu haben.

Jacobi ist der vollendete Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie. „Durchaus ein Heide mit dem Verstande, sagt er von sich, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt mich unaufhörlich das andre." Hat dieser unver-

söhnliche Zwiespalt kein Recht in demselben Individuum, so um so mehr in einer Zeit, und für die unsre ist Jacobi darum die prophetische Vorbedeutung. Einzelnen ist es vergönnt, jenen salto mortale zu machen; der Zeit, die Menschheit macht ihn eben so wenig, wie es Lessing gethan.

VII.

Arthur Schopenhauer.

(Erste Vorlesung.)

Jedes der bisher von uns betrachteten philosophischen Systeme hatte dem ihm folgenden eine Aufgabe zu lösen, einen Mangel zu beseitigen hinterlassen. Immanuel Kant, von welchem die neueste Philosophie ihren Ursprung datirt, hatte durch die Ihnen bezeichnete kritische Methode das Weltall in die Erscheinungen oder Wiederspiegelungen der menschlichen Denkgesetze aufgelöst; aber er hatte hinter den Erscheinungen ein Unerklärtes, ein nie zu Erklärendes gelassen, jenes Ding an sich, das da übrig bleibt, wenn wir von der angeschauten Welt unsre eigne geistige Thätigkeit subtrahiren, und ohne welches doch auch wieder diese nicht zu erklären ist. Sein Schüler Johann Gottlieb Fichte hatte dies Geheimniß der Philosophie freilich beseitigt, indem er zeigte, wie zur Konstruktion der uns erscheinenden Welt nur nöthig sei, den Begriff des Ich richtig zu fassen; dennoch aber blieb eben diese Welt, um deren Verständniß es uns zu thun ist, bei seiner philosophischen Methode unerklärt. Nachdem es sich gezeigt hatte, daß, wird das Ich zum Ausgangspunkt des Philosophirens genommen, zu einer realen Welt nicht zu gelangen ist, versuchte Friedrich Heinrich Jacobi, uns diese zurückzugeben. Aber weil ihm dies nur durch einen salto mortale vom Wissen in's Glauben möglich war, und er zu dem Ende ein eignes Offenbarungsorgan, bald Glaube, bald Vernunft genannt, in die

Philosophie einführte, war durch ihn das Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft verkehrt und verwirrt worden.

Von diesen Mängeln strebt Arthur Schopenhauer die Philosophie zu befreien. Der Verwirrung, welche Jacobi angerichtet hat, ist er ein Ende zu machen bemüht. Während durch Fichte die unendliche Mannigfaltigkeit aller Formen, in denen sich die reale Welt darstellt, in den leeren Begriff des Nicht-Ich versinkt, kommt durch Schopenhauer jene zu ihrem Rechte. Selbst ein Schüler und Verehrer Kant's sucht er von dem Geheimniß, das dieser der Philosophie gelassen hatte, den Schleier zu heben. Wenn Schopenhauer in einer übersichtlichen Darstellung der neuesten Philosophie, die selbstverständlichen, nur die hervorragendsten Geister berücksichtigen kann, eine Stelle verdient, so am besten nach Jacobi.

Selbst gründlichere Darstellungen erwähnen diesen Philosophen, der uns ein Paar Stunden beschäftigen und hoffentlich auch fesseln wird, entweder gar nicht oder nur beiläufig. Fragen Sie mich nach dem Grunde dieses Ignorirens, so muß ich die Antwort schuldig bleiben. Fragen Sie, warum ich durch näheres Eingehen auf ihn von der allgemeinen Gewohnheit abweiche, so ist dies schon durch die angedeutete Stellung, die er zur Philosophie einnimmt, aber es ist auch durch Folgendes gerechtfertigt. Arthur Schopenhauer, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts geborne Sohn der bekannten Schriftstellerin gleichen Namens, liebt nicht die kunstreiche Gliederung des Systems, aber um so mehr die mannigfaltige Wirklichkeit. Der Naturforschung folgt er auf ihren glänzenden Entdeckungen; er studirt die Denker aller Zeiten, ist in den Religionen des Orientes und Occidentes heimisch und bildet seinen Geschmack an den Dichtern aller Sprachen, an den Werken der Kunst; er beobachtet sinnig das wirkliche Menschenleben in seinen sittlichen Motiven, seinen Hoffnungen und Leiden, er studirt die menschliche Natur am Verbrecher, am Genie, wie in den Irrenhäusern. Darum geht der Weg seines Philosophirens nicht vom Begriff zur Wirklichkeit, sondern von dieser zu jenem, die er zur breiten Grundlage seines Denkens macht. Mitten im Leben hat er sich die Erkenntniß desselben und eine erhabne Ruhe gewonnen, weßhalb er uns an die Weisen aus der Blüthenzeit der hellenischen Philosophie erinnert.

Sein inniges Verhältniß zur Wirklichkeit, seine Geringschätzung alles inhaltsleeren Abstrahirens von dieser und des Lebens nur in Begriffen giebt seiner Sprache jene originale Ursprünglichkeit und Frische, die uns am Dichter erquickt und die wir so oft schmerzlich bei den Philosophen vermissen. Für die populäre Darstellung seiner Ideen aber erwächst hieraus der Vortheil, daß der geistreiche Denker unweit öfter, als dies bei andern möglich ist, mit seinen eignen Worten redend eingeführt werden kann.

Auch darin ist Schopenhauer einzig in seiner Art, und es ist ja nicht gleichgültig, daß er nicht im Dienste der vom Staat besoldeten Wissenschaft steht; er lebt, jetzt beinahe ein Greis, als Privatgelehrter in Frankfurt am Main. „Gott speist die Raben und auch die Philosophie-Professoren," äußert er einmal; aber doch preist er sich glücklich in seiner Unabhängigkeit. „Jene, sagt er, sind vom Ministerio zur Philosophie berufen, ich bloß von Natur." Aber eine Philosophie ist nöthig, die nicht fragt, „ob sie Ministern und Räthen gefalle, dieser oder jener Kirchenpartei in ihren Kram passe." Ein stolzes Selbstbewußtsein spricht aus seinen Werken, die nicht für diese Zeit, aber für die Nachwelt geschrieben seien. Er grollt aller nachkantischen Philosophie und vergilt es ihr mit genialer Grobheit, daß sie für seine einfache Wahrheit kein Verständniß hat.

Ist nun die Welt der breite Boden, auf welchem alle seine Gedanken sich stützen, so hat doch sein von ihm bewunderter Meister ihn dieselbe als ein Spiel von Erscheinungen kennen gelehrt. „Die Welt ist meine Vorstellung," so eröffnet er sein größeres Werk. Bringt sich der Mensch diese Wahrheit zum Bewußtsein, „so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt." Ist aber die Welt Vorstellung, so ist sie dies nicht ohne ein Bewußtsein, in welchem, oder welchem sie es ist. Sobald wir von einem Objekte, einem Gegenstand der Erkenntniß reden, ist in demselben Augenblick auch das Subjekt mitgesetzt oder mitgedacht. Darum ist es Thorheit, aus dem Geist, der bloßen Thätigkeit des Erkennens, das Objekt, das Erkannte herzuleiten, wie der Idealismus thut; und ebenso groß ist der Wahn des Materialismus, der aus dem bloßen Objekt oder der Materie den

Geist deducirt. Es giebt keinen Weg von dem Einen zum Andern; und in jeder Vorstellung ist immer beides zumal enthalten, das Subjekt, welches erkennt und ein Objekt, welches erkannt wird. Sie erinnern, daß ich mit diesem Gedanken die Darstellung des fichteschen Idealismus beurtheilt und geschlossen habe.

Ist es nun das Ergebniß der ersten philosophischen Besonnenheit, daß die Welt meine Vorstellung ist und daß eine jede Vorstellung Subjekt und Objekt unzertrennlich enthält, so müssen wir weiter fragen, welcher Art die Vorstellung ist, oder wie sie zu Stande kommt. Nach der gewöhnlichen Ansicht verdanken wir die Vorstellung der Welt unsren Sinnen. Im Auge, durch das Auge bildet sich die Anschauung jedes Dinges, und wenn wir das Auge schließen, vermittelt uns das Gefühl oder der Sinn des Tastens die Vorstellung der Außendinge. Freilich bringt uns, wenn wir weder sehen noch fühlen, nicht der Geruch allein das Bild der Rose zum Bewußtsein, aber doch mit Hülfe der andern Sinne gewinnen wir dasselbe. Diese allgemeine Ansicht, dergemäß die vorgestellte Welt das Werk der Sinne oder die Anschauung eine sensuale Thätigkeit ist, ist nur in sehr beschränktem Maße richtig. Denn nur äußerst Wenig im Vergleich zu dem, was wir haben, ist was uns die Sinne geben. Legen Sie bei geschlossenen Augen Ihre Hand auf eine Kugel oder einen Würfel, so erhalten und haben Sie Nichts, als an einigen Stellen der Hand das Gefühl des Druckes oder Widerstandes, der Temperatur, der Festigkeit, der rauhen oder glatten Oberfläche, und außer diesem eine besondre Lage oder Biegung der Finger. Wenn der Druck der Kugel auch ein andrer ist, als welchen die Flächen und Kanten des Würfels ausüben, so bleibt es doch immer nur bei wenig verschiednen Affektionen der Gefühlsnerven, bei einer Empfindung unterhalb der Haut, die offenbar weder Kugel noch Würfel, noch sonst etwas Andres ist, als diese dumpfe Empfindung. Freilich hat vor dem Tasten das Sehen den Vorzug, daß es in die Ferne fühlt, aber mehr ist es auch nicht, als ein solches Fühlen. Das Auge bedient sich der Strahlen des Lichtes als weitreichender Taststangen; aber der Nerv, welcher sich über die Retina oder Netzhaut des Auges ausbreitet, empfindet Nichts, als den Eindruck von Hell und Dunkel, die Nüancen dazwischen und die verschiednen Farben, wie auch das eingentliche Tasten den größeren oder geringeren Widerstand u. s. f.

empfindet. Auf der Fläche der Retina ist weder ein räumlicher Körper, noch Gestalt, noch Entfernung und Nähe desselben; indem sie durchaus Nichts, als das verschieden modificirte Licht empfindet, gleicht sie etwa „einer Palette mit vielen Farbenklexen." Dumpfe Empfindungen oder Affektionen unsres Selbst liefern uns die Sinne, aber nimmermehr eine Außenwelt.

Zur Erklärung ihrer Vorstellung bedarf es Mehr, als der bloßen Sinne; es bedarf der Hinzunahme einer Thätigkeit, welche die dumpfen Empfindungen als Wirkungen aufnimmt und die den Sinnen verborgne Ursache ihrer sucht. Diese Thätigkeit des ungefähr drei Pfund wiegenden Gehirns nennt die Sprache den Verstand; er ist es, der uns bei der bloßen Empfindung nicht beharren läßt. Den gleichmäßig vertheilten Druck, welchen die Hand fühlt, oder einen ungleichmäßigen, der bald viele Nervenenden zumal und auf dieselbe Weise trifft, bald deren nur einzelne und zwar in verschiedner Weise, faßt der Verstand als Wirkung auf und schafft zu ihrer Erklärung eine den Empfindungen entsprechende Ursache, die wir Fläche, Kugel oder Würfel nennen und die darnach als Vorstellung oder Anschauung, von unserm afficirten Selbst verschieden, im Bewußtsein steht. Wäre diese Thätigkeit nicht, oder käme sie zu den Sinnesempfindungen nicht hinzu, so ist nicht einzusehen, wie wir nur über diese hinauskommen sollten, wie denn auch die vom Lichte afficirte Pflanze die auf sie ausgeübte Wirkung nicht als eine solche aufzufassen im Stande ist, über sie zur Ursache, der Wahrnehmung des Lichtes nicht gelangen kann. So auch bliebe es ohne den Verstand bei einer Affektion der Gefühlsnerven, die eine veränderte Strömung des Blutes oder sonst Etwas zur ferneren Folge haben könnte; aber ohne sein Vermögen, rückwärts zu gehen, wäre für uns nicht die Vorstellung des Würfels und der Kugel, das heißt im weitern Sinne, es wäre keine Außenwelt. Wie diese in Wahrheit die Schöpfung des Verstandes ist, der eine Empfindung als Wirkung auffaßt, zu welcher er die Ursache sucht, die er alsdann in den Raum oder nach Außen versetzt, das wird besonders auch daraus klar, wie er mit den Lichteindrücken auf der Retina verfährt, den Farbenklexen der empfindenden Palette. Bekannt ist Ihnen, daß vermöge seiner Konstruktion das Auge die Lichtstrahlen konvergirend bricht, und daß diese in entgegengesetzter

Richtung, als in welcher sie ins Auge treten, die Netzhaut treffen. Der nach den Ursachen der empfundnen Wirkung forschende Verstand verfolgt den Lichtstrahl rückwärts in entgegengesetzter Richtung und stellt die Ursache, das Objekt nach außen, aber hier in umgekehrter Lage, was er auch dann nicht unterläßt, wenn wir den Kopf abwärts gebeugt einen Gegenstand betrachten. Wäre der Verstand nicht wirksam, so müßten wir in diesem letzten Fall den Himmel unten und die Erde oben sehen. Der Verstand vereinfacht alsdann das in beiden Augen doppelt Empfundne. Denn da die Lichtstrahlen, wenn sie senkrecht auf die Retina fallen, in beiden Augen den Mittelpunkt derselben treffen, wenn aber schief, oder seitwärts, oder von oben und unten, so doch immer eine Stelle der Retina, welche symmetrisch einer Stelle im anderen Auge entspricht: so erkennt der Verstand, daß dieser doppelten aber durchaus gleichmäßigen Empfindung nur eine einfache Ursache zum Grunde liegen müsse, und so sehen wir mit zwei Augen nur eine Sonne. Wenn nun aber die freie Bewegung der Augen unwillkürlich oder willkürlich gehemmt, das eine Auge nach der einen, das andre nach der anderen Seite gerichtet ist, ich meine, wenn wir schielend sehen, so werden die Lichteindrücke nicht auf den sich symmetrisch entsprechenden Stellen der Retina, also nicht gleichmäßig empfunden, und der Verstand konstruirt zu dieser zugleich doppelten und ungleichmäßigen Empfindung eine doppelte Ursache, wir sehen den Gegenstand nicht ein, sondern zwei Mal. Dasselbe ist der Fall, wenn wir eine kleine Kugel mit übereinander gekreuzten Fingern berühren; die natürliche Lage der Finger nicht berücksichtigend, konstruirt der Verstand aus den Empfindungen, die ihm überliefert werden, zwei Körper folgerichtig. Nicht die Sinne täuschen, die weder wahr noch unwahr sind; aber die abnormen Sinne geben dem Verstande ein mangelhaftes Material, und so entsteht nicht der Irrthum, sondern der Schein. Da nun ferner die Fläche der Retina nur Flächeneindrücke zu empfangen fähig ist, sucht der Verstand zu den Abstufungen des Hellen und Dunklen, des Lichtes und Schattens die Erklärung und findet sie, indem er zu den zwei gegebnen Dimensionen die dritte hinzufügt, so daß uns, obgleich das Auge nur Flächenempfindungen haben kann, aus diesen doch die Anschauung des Körpers entsteht. Der Verstand ist es endlich, der aus verschiednen Datis und auf eine Weise,

welche hier näher zu erörtern, zu weit führen würde, den äußeren Ort oder die Entfernung des Gesehenen als Ursache eben dieser Empfindungen bestimmt. Denn daß Entfernungen nicht gesehen werden können, ist ebenso bekannt, als daß sie dennoch gesehen werden, aber gesehen durch die Thätigkeit des Verstandes, ohne welche es überhaupt zur Anschauung einer Außenwelt unmöglich kommen könnte.

Demnach haben wir, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht eine innere Vorstellung außer uns liegender Dinge, sondern die von uns als außerhalb geschauten sind unsre Vorstellungen und als solche unmittelbar wahrgenommen, weßhalb eine Sonderung dessen, was den Sinnen und was dem Verstande zuzuschreiben ist, nur durch eine hinterdrein angestellte Betrachtung des Hergangs möglich ist. Wenn wir bloß nur tasten, wie im Finstern oder bei geschlossenen Augen, muß der Verstand länger und mühsamer arbeiten, bis er die Vorstellung zu Stande bringt, so daß wir hier seine Thätigkeit von der bloßen Sinnesempfindung leichter unterscheiden. Auch bei den Empfindungen im Ohre sucht er nach der wahren Ursache hin und her, und soll nun gar aus Geruch und Geschmack das Objekt konstruirt werden, so mehrt sich bei den unvollkommnen Daten die Ungewißheit, wie Jedem bekannt ist. Die vollkommnere Organisation des Auges aber macht es möglich, daß die Operation des Verstandes dort mit einer Sicherheit und Schnelligkeit geschehen kann, daß wir uns derselben ohne Weiteres nicht bewußt werden, wie wir auch beim Lesen buchstabiren, oder die Buchstaben einzeln sammeln, aber so rasch, daß wir selbst es nicht wissen. Jedoch ja nicht ohne Uebung ist der Verstand zu seiner bewundernswürdigen Fertigkeit gelangt, wie die Geschichte jedes Blindgebornen, der durch eine glückliche Kur seine Sehkraft erlangte, das hinlänglich beweist. Wie dieser, haben auch die Neugebornen, deren Augen doch sogleich vollkommen organisirt sind, anfänglich nur innere Licht- und Farbeneindrücke; bei offnen Augen sehen sie nicht, das heißt sie haben keine äußeren Objekte oder Anschauungen, was der ihnen fehlende Blick verräth. Sie müssen auf Anregung des sich regenden Verstandes lange experimentiren, müssen den Gegenstand hin und her wenden, um ihn verschiedner Beleuchtung auszusetzen, müssen das Tasten zur Hülfe nehmen, müssen oft in der Erkenntniß der Entfernungen irren. So treibt der Verstand

sein stilles, aber ernstes Studium, bis das erste Lächeln uns ankündigt, daß er sein Werk vollbracht, die bloße Empfindung in eine Anschauung, ein Objekt verwandelt hat. Er ist mithin der Baumeister unsrer Welt, ein ächter Künstler, der sich zu seinem Werke von den Sinnen nur das rohe Material liefern läßt. Dies aber ist er mittelst einer einfachen Funktion, mittelst des Fortgehens von der Wirkung zur Ursache. Ohne ihn hätten wir verworrene Empfindungen, aber nimmermehr außer uns eine klar angeschaute Welt. Das richtig von ihm Erkannte oder Erschlossene aber ist das Reale. „Nur dem durch Vernünfteln verschrobnen Geist kann es einfallen über die Realität der Welt zu streiten," und die sonderbare Frage aufzuwerfen, was denn nun, abgesehen von unserer Anschauung, an und für sich selbst die Dinge seien. Abgesehen von uns sind sie Nichts, sind sie nicht; ihr Verhältniß zu uns, ihr Wirken, ist ihre Wirklichkeit, und was sie uns sind, das sind sie auch.

Eine genauere Einsicht in das Wesen des Verstandes gewinnen wir, wenn wir sehen, wie er an und in seinen Objekten thätig ist. Da wir erkannten, wie nur durch seine Vermittlung sich die dumpfe Sinnesempfindung zur Anschauung einer in Zeit und Raum vorhandnen Außenwelt verklärt, so ist damit eingestanden, daß er schon auf der untersten Stufe des Thierlebens thätig ist. Hier freilich unvollkommen, weil die nicht ausgebildeten Sinne ihm nur unvollkommne Daten liefern können. Da kann denn auch ohne Nachtheil sein eigentliches Organ, das Gehirn gänzlich fehlen, das ja in Verbindung mit solchen Sinnen ein trauriger Widerspruch wäre; vereinzelte Nervenknoten reichen aus und leisten das Nöthige. Wenn er aber auch noch so mangelhaft sich auf den unteren Stufen des thierischen Lebens zu äußern beginnt, so wirkt er doch schon auf die eine und selbe Weise wie im Menschen; er vermittelt dem stumpfen Wurm das Dasein einer Außenwelt, sei es auch nur einer form- und tonlosen, und macht ihm die Bewegung möglich, das Kriechen nach der Nahrung und das Ergreifen ihrer. Mit der vollkommner werdenden Ausbildung des Gehirns und der Sinnesorgane wird auch die Welt mannigfaltiger, an Objekten reicher, bis ihre Vorstellung im Menschen den höchsten Grad irdischer Vollkommenheit erreicht. Immer aber ist es dieselbe Thätigkeit des Verstandes, die wir im Wurm sich regen sehen, die das Kind verführt, nach dem Mond mit den Händen

zu greifen, die den Leverrier vom Dasein eines nicht gesehenen Planeten überzeugt. Nur ihrem Grade nach ist die eine Thätigkeit verschieden, und während sie dem unvollkommen organisirten Thiere Nichts, als sein eignes Verhältniß zu der von ihm angeschauten Welt entdeckt, zeigt sie sich im Menschen als das Bestreben, die tausendfach verschiednen Objekte oder Vorstellungen zu einer einigen Kette der Ursachen und Wirkungen zu verbinden. Immer durch dieselbe Funktion, die schon im Wurm thätig ist, schafft der Mensch, indem er von den Wirkungen zu den Ursachen fortgeht, Mechanik und Astronomie, Physik und Chemie, wie Physiologie der Pflanzen und Thiere. Mittelst derselben Funktion lernt er das Leben der Menschheit, in welcher die Ursachen zu Motiven wurden, als ein Ganzes verstehen, die Chronik wird zur pragmatischen Geschichte. Geht er aber umgekehrt von Ursachen zu Wirkungen, so erfindet er Maschinen, regiert auf Thronen oder in Kabinetten, durch Handelsspekulationen oder von der Rednerbühne herab das Menschengeschlecht.

Sie sehen, daß durch Schopenhauers Fassung der Verstandesthätigkeit dieselbe im Verhältniß zu Kant ungemein vereinfacht ist. Kant läßt den Verstand nach zwölf nicht weiter erklärten oder abgeleiteten Gesetzen, die er Kategorien nennt, operiren, durch welche dann Form und Gestalt der Dinge, ihre Zahl und Realität, ihr Verhältniß zu einander u. s. f., kurz diese Welt zu Stande kommt. Schopenhauer verwirft die Vielheit der Denkgesetze als überflüssig, nur jenes eine, das Gesetz der Kausalität behaltend, mit welchem alsdann der Verstand selbst zusammenfällt. Da allein unter Voraussetzung dieses die Anschauung einer Welt zu erklären ist, so kann es nicht von außen in unser Bewußtsein gekommen sein, sondern geht allem Bewußtsein voran, dem es zu Grunde liegt, wie auch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit vor aller Erfahrung, welche sie selbst erst bedingen, vorhanden sein müssen. Die Entdeckung der sogenannten Idealität des Kausalgesetzes, des Raumes und der Zeit, die ich Ihnen früher schon zu erklären veranlaßt war, dankt Schopenhauer dem Königsberger Philosophen. Außerdem aber, daß die Mannigfaltigkeit der Denkgesetze oder Thätigkeiten des Verstandes in der kantischen Philosophie unerklärt geblieben ist, war auch das ein Mangel, daß zwischen bloßer Empfindung und zwischen Wahrnehmung nicht

unterschieden ward, daß also auch die Anschauung oder Vorstellung selbst unerklärt bleiben mußte.

Wenn nun unser Philosoph mittelst der Thätigkeit des Verstandes die Welt als Vorstellung entstehen läßt, so ist das eine andre, als welche Fichte zu Stande brachte; es ist die wirkliche, um deren Verständniß es uns eben zu thun ist. Der arme Begriff des fichteschen Nicht-Ich ist mit konkretem Inhalt angefüllt; wir befinden uns nicht mehr auf dem Boden der Abstraktion. Das kommt aber, weil Schopenhauer vom Konkreten ausgeht, und anstatt aus dem Begriff des Ich, die Welt aus der wirklichen Vorstellung konstruirt.

In seinem Verständniß des Verstandes stimmt er alsdann mit Jacobi überein, nur daß dieser es nicht darauf anlegte, den Antheil nachzuweisen, den der Verstand an der Vorstellung aller Dinge hat. Jacobis Absicht ist, uns an unserm Verstande irre zu machen, um das Interesse einzig für ein angeblich höheres Vermögen, das Vernunftorgan zu gewinnen.

Daß Kant die Vernunft auf das Gebiet der Sinnlichkeit beschränkte, ihr alle Fähigkeit absprechend, jenseits dieser noch etwas Andres als Täuschungen zu finden, deßhalb ist er außer dem, was ich so eben anführte, von Schopenhauer hoch verehrt. Nur in andrer Weise und konsequenter, wie wir sehen werden, bestimmte letzterer die eigentliche Natur jenes räthselhaften und so oft mißbrauchten Vermögens. Der allen sensiblen Wesen gemeinsame Verstand bildet das Material der Sinneseindrücke zu Objekten oder Anschauungen um. Diese jedoch schwinden und verblassen, anderen Platz machend, und so lebt das verständig erkennende Wesen nur in unmittelbarer Gegenwart. Diese Erkenntniß ist eine anschauliche oder intuitive, an den Moment gebundene und darum sehr beschränkte. Der Mensch vervollkommt sie, indem er sie erweitert. Er läßt diese und jene Merkmale, die irgend einem Gegenstand nicht wesentlich sind, willkürlich fallen, und da viele Gegenstände Merkmale haben, die auch anderen zukommen, so umfaßt er nun mit einer einzigen Vorstellung eine Menge einzelner Dinge, wie zum Beispiel mit der Vorstellung der Rose viele einzelne, und in Einzelheiten verschiedne Rosen. Solch' eine von den Anschauungen abgezogne Vorstellung hat man einen Begriff genannt, weil jede

viele Einzeldinge in sich begreift, oder ein Inbegriff derselben ist. So ist zum Beispiel ein einzelner Mensch mit allen seinen Besonderheiten der Größe und des Baues, des Gesichtsausdruckes und des Tons der Stimme für uns, sofern wir ihn wahrnehmen, eine Anschauung. Wenn ich aber ganz allgemein nur vom Menschen rede, so habe ich, indem ich alles Individuelle entfernte und indem ich nur das Wesentliche in der Vorstellung zurückbehielt, den Begriff eines Menschen. Freilich nur ein mattes Bild der Wirklichkeit, aber doch eine Vorstellung, in welche ich das Wesentliche meiner Erfahrungen oder intuitiven Anschauungen gleichsam niedergelegt, ich welcher ich es aufbewahrt habe. Die Begriffe verhalten sich zu den wirklichen oder konkreten Gegenständen, wie die aus den Blumen gewonnenen „Essenzen" sich zu den Blumen selbst verhalten.

Wie der Verstand nur eine Funktion hat, so hat auch die Vernunft nur eine, nemlich die Bildung der Begriffe. Die Begriffe verkörpern oder fixiren sich zu Wörtern, und die Sprache, das Verbinden der Begriffe, ist wie „ein sehr vollkommner Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancirung mittheilt." Wie die Welt aus konkreten Anschauungen, so besteht die Sprache einzig aus Begriffen, den Essenzen aller anschaulichen Dinge. Alle ihre Wörter sind Abstrakta, das heißt von der Wirklichkeit abgezogene, verallgemeinerte Vorstellungen, und das Konkrete ist nur in der Wirklichkeit. Freilich unterscheidet man in der Sprache selbst zwischen abstrakten und konkreten Wörtern, und rechnet zu den ersteren ganz allgemeine Vorstellungen, wie etwa Tugend, Krankheit, Sein und Werden und dergleichen; zu den letzteren aber Bezeichnungen einzelner Gegenstände, wie etwa Stein, Haus oder Vogel. Sie werden jedoch eingestehen müssen, daß diese letzteren nur uneigentlich oder im Verhältniß zu den ersteren Konkreta genannt zu werden verdienen; denn zwischen dem Worte Stein und zwischen einem wirklichen in bestimmter Größe, Gestalt und Schwere wahrgenommenen Steine ist noch derselbe Unterschied, wie zwischen dem Begriff und der Anschauung überhaupt. Darum nennt Schopenhauer diese letzteren sogenannten Konkreta der Sprache, welche am nächsten an die anschaulichen Objekte reichen, sehr bezeichnend „das Erdgeschoß, jene aber die oberen Stockwerke im Gebäude der Reflexion."

Weil nun die Vernunft das Vermögen ist, Vorstellungen von Vorstellungen, oder aus Anschauungen Begriffe zu bilden, viele Anschauungen in einen Begriff zu vereinen, die einzelnen Begriffe zu verbinden und aus den verbundenen neue herzuleiten: so ist sie eine mittelbare Erkenntniß, der beschriebnen unmittelbaren oder intuitiven entgegengesetzt, welcher auch die Thiere fähig sind. Der weniger enthaltende, aber mehr als eine einzelne Anschauung umfassende Begriff, der gleichsam den unnützen Ballast von sich geworfen hat, läßt sich leichter aufbewahren und wiedererzeugen. Darum ist durch den Begriff das eigentliche Gedächtniß möglich. Der vernünftige Mensch ist im Stande, die schnell entfliehende Gegenwart festzuhalten; der Mensch unterscheidet sich dadurch von den Thieren. „Gleich sehr an Macht und an Leid ist er ihnen überlegen. Sie leben in der Gegenwart allein, er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit." Die Thiere haben weniger zu leiden, als wir, weil sie nur die Schmerzen kennen, welche die Gegenwart herbeiführt. Sogar den Tod empfinden die Thiere nicht, da sie ihn erst bei seinem Eintritt kennen lernen, dann aber nicht mehr sind. Denn der Tod, welchen wir erwarten, ist selbst nur ein Begriff, ein Abstraktum des Wirklichen. Die Anschauung oder intuitive Erkenntniß des Todes würde, abgesehen davon, daß der Einzelne nur selten ihrer theilhaft wird, mit der Gegenwart verschwinden, wenn wir nicht fähig wären, das wirkliche Sterben zum Begriff des Todes zu verklären, der nun, als eine abstrakte Vorstellung in die Sprache aufgenommen, vernünftigen Wesen zur Quelle des Leidens und zum Schreckbild wird.

An der Bildung der Begriffe, an der Verbindung ihrer zu Gedanken, das heißt an der Thätigkeit der Vernunft im Unterschiede vom Verstande unterscheidest du den Menschen vom Thier. Er hat in Begriffen und ihrer Verbindung die Vorstellung der Welt noch ein Mal, aber nun doch wesentlich anders. Denn die leicht beweglichen Begriffe widerstehen seinem Willen nicht, wie die angeschauten Objekte. Aus ihrer freien Verbindung geht ihm das Bild der Zukunft hervor, für welche nun unter Berücksichtigung des Vergangenen Sorge zu tragen, ihm möglich ist. Indem er aus der Verknüpfung der Begriffe neue hervorgehen läßt, indem er schließend den einen zum Erkenntnißgrund des andern macht, indem er urtheilend seine Anschauungen einem Begriffe unterordnet, schafft

er die Wissenschaft und überliefert in ihr die begriffne Welt zukünftigen Geschlechtern.

Wäre der Mensch nicht im Stande, die intuitive Erkenntniß in Begriffe umzuwandeln und aus ihrer Verknüpfung die nothwendigen Folgen abzuleiten, so wäre kein planmäßiges Handeln Vieler zu einem Zweck. Der Verstand erkennt freilich durch unmittelbare Anschauung das Ruhen des Gewölbes in sich selbst und ebenso unmittelbar aus ihrer Konstruktion die nothwendige Wirkungsart der Maschine; aber soll das Werk erst geschaffen werden, so muß die Anschauung in Begriffe umgesetzt, durch die Sprache mitgetheilt, zum Motiv für Andre geworden sein, die sich zu demselben vereinen. Der Begriff verbindet den Menschen mit dem Menschen. Weil er Einzelnen und Vielen zur Richtschnur des Handelns wird, darum sehen wir die Menschen Wüsteneien fruchtbar machen, Städte bauen, Gesetze geben, Staaten gründen. Freilich wirkt der Begriff als Motiv zum Handeln mit derselben Nothwendigkeit, wie die Verstandesanschauung und treibt hier oder dorthin. Aber weil dies Motiv dem Zuschauer nicht sogleich vor Augen liegt, wie bei den Thieren, so wird der Mensch gleichsam von feineren, unsichtbaren Fäden gezogen, und sein Thun gewinnet den Schein der Unabhängigkeit. Weil der vernünftige Mensch, anstatt durch den gegenwärtigen Eindruck, sich durch bleibende Abstraktionen leiten läßt, kommt besonnene Gleichmäßigkeit in sein Handeln, und aus einer Regel, einem beharrlichen Princip entspringen seine einzelnen Willensakte und Thaten. Sei nun sein Thun gut oder böse, sei es die Aufopferung des Menschenfreundes oder die Grausamkeit des Tyrannen, jedenfalls ist dasselbe, sofern es nur durch Motive der Vernunft geleitet wird, auch ein vernünftiges. Freilich ist dem an die Gegenwart gebundnen, durch unmittelbare Anschauung geleiteten Thiere die Abirrung von der Natur unmöglich, während der durch abstrakte Vorstellungen beherrschte Mensch das Unmögliche und Sinnlose wollen und ausführen kann und seine Ehre und Schande, sein Wohl und Wehe an Phantome knüpft, denen keine Wirklichkeit entspricht. „Im Verstandesgebiet herrscht der Schein, der auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt; im Vernunftgebiet herrscht der Irrthum, der ganze Völker Jahrtausende unter seinem eisernen Scepter hält." Sollen wir darum die Vernunft, die Quelle so vieler Macht, aber auch so vieler Schwäche, so vielen Glückes, aber auch so vielen Elendes,

gering achten und die sichre, unmittelbare, aber eng beschränkte Erkenntniß vernunftloser Wesen preisen, die nicht irre gehen? Freilich kann der Irrthum sein Spiel treiben, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht, sagt unser Philosoph. „Aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und ausgesprochne Wahrheit wieder verdrängt wird, damit der alte Irrthum nochmals seinen breiten Platz ungestört einnehme."

Das Ueberschätzen der Vernunft, die Geringschätzung des Verstandes, das Verrücken ihres wahren Verhältnisses führt zum Unheil im praktischen Handeln, wie in der Erkenntniß. Denn jeder abstrakte Begriff, zum Motiv des Handelns gemacht, so sehr er auch den Menschen adelt, paßt doch, weil er allgemein ist, nie vollkommen zu den wirklichen Verhältnissen, und so ist der im Vortheil, der über die Begriffe nie das unmittelbare oder intuitive Verständniß der Menschen und der Welt versäumt. Die Geringschätzung dieses, die Ueberschätzung allgemeiner Regeln führt zu jener Abart der Vernunft, die wir mit dem Worte der Pedenterie bezeichnen. Soll der bestimmte Fall, das konkrete Verhältniß, das schnelles und bestimmtes Handeln erfordert, erst unter die allgemeine Regel subsumirt werden, „so wird die Gelegenheit uns meist schon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben." Scharfen Blickes den Begriff mit der Wirklichkeit zu vereinen, ist die wahre Weisheit des Lebens, ist immer der glückliche Vorzug aller derer gewesen, die auf ihre Zeit einen weitgreifenden Einfluß geübt.

So nun ist es auch auf dem Gebiet des Erkennens. Aus dem Verhältniß der Vernunft zum Verstande, der vermittelten zur unmittelbaren Erkenntniß leuchtet ein, daß jedes Wissen zu seinem Kern eine anschauliche Auffassung haben muß, welche dem Ganzen Geist und Leben giebt. Jede wahre Erkenntniß also, die durch Begriffe und Schlüsse gewonnen wird, muß auch irgendwie ohne Beweise unmittelbar zu gewinnen sein. „Könnten wir die Welträume frei durchlaufen, so brauchten wir der Hypothesen und Berechnungen nicht, um die wahre Bewegung der Planeten, die Gesetze, nach welchen sie erfolgt, die Ursache derselben zu erkennen." „Die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen, als ihrem letzten Grunde des Erkennens;" und wenn nun auch ein Begriff

sich logisch auf den andern stützt, ein Schluß einen andern voraussetzt, so kommen wir, also weiter gehend, am Ende doch auf die konkrete Welt zurück, oder, wenn nicht, so schweben unsre Vernunfterkenntnisse im leeren Nichts. Wenn wir z. B. den Geist erklären als denkend, wollend, immateriell, einfach, unveränderlich, unzerstörbar, lauter Begriffe, denen nichts Wirkliches oder Anschauliches entspricht, so sind wir sicher, daß unsrer Erklärung aller Boden fehlt; „denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn, ist wie ein verdauendes ohne Magen.“ Weil nun das Wirkliche oder Konkrete allein aller Vernunfterkenntniß ihren Gehalt verleiht, so gleicht diese, wie Schopenhauer sagt, „einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kasse haben muß, um erforderlichen Falls alle Noten einlösen zu können. Die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel.“ Darin haben die Begriffe ihren großen, aber auch allen ihren Werth, daß durch sie der Stoff der ursprünglichen Erkenntniß leichter zu handhaben, zu übersehen, zu ordnen ist; nie aber geben sie neue Erkenntniß, deren Stoff nicht schon in der Anschauung läge, oder auch aus dem Selbstbewußtsein geschöpft wäre. Wer darum vermeint, durch bloße oder reine Vernunft die Masse des wirklichen Wissens zu vermehren, der müßte einem thörichten Fürsten verglichen werden, der durch immer neue Zettel sein Land bereichern will. Ewig wahr bleibt der bekannte Ausspruch des Aristoteles: „Nichts ist in der Erkenntniß, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre.“

Aus Allem erhellt, daß jede Philosophie, die beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wie das Absolute, oder die absolute Substanz, oder Gott, oder Sein, Nichts und Werden zum Ausgangspunkte nimmt, gehaltlos in der Luft schwebt und nie zu einer wirklichen Erkenntniß führen kann. Darin eben ist der Groll unsres Philosophen gegen die Philosophie seiner Zeit begründet, daß dieselbe sich vom Boden der Wirklichkeit entfernt, in die luftigen Höhen der Abstraktion verloren hat. Auf sie wendet er darum das arabische Sprichwort an: „das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht.“ „Vernunft hat jeder Tropf; giebt man ihm die Vordersätze, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die ursprüngliche Erkenntniß, die intuitive, und da liegen die Unterschiede.“

Leider ist der große königsberger Philosoph an dem Unwesen nicht schuldlos, das mit der sogenannten reinen Vernunft getrieben wird, die aus sich heraus alles Wissen gebären zu können sich vermißt. Denn so erfolgreich er auch in ihre Schranken die theoretische Vernunft zurückgewiesen hatte, so hat er doch das Dogma einer reinen praktischen Vernunft erfunden, die, von allem Wirklichen absehend, ihre sittlichen Normen, ihren kategorischen Imperativ, ihr strenges Soll diktirt. Gleich nun kam Jacobi hinterdrein und nahm dasselbe Privilegium auch wieder für die bloß erkennende Vernunft in Anspruch, das Kant in einer schwachen Stunde der praktischen vindicirt. Nun ist mit einem Male die Vernunft überhaupt ein höheres Organ, vom Verstande gänzlich emancipirt, dem darum ihre, die Begriffe bildende Funktion übertragen wird. Wie aber sie, zu einer besondern Quelle von Erkenntnissen geworden, absolute Moralgesetze giebt, so ahnt sie das Uebersinnliche, sie vernimmt es gar. Allerdings hat das Wort Vernunft seinen Ursprung von Vernehmen, „aber, erläutert Schopenhauer, nicht vom Vernehmen dessen, was in Wolkenkuksheim vorgeht,“ sondern was ein vernünftiger Mensch dem andern sagt. Wie sollte die Vernunft unmittelbar Ideen schauen? Unmittelbar schaut nur der durch die Sinnlichkeit angeregte Verstand. „Der Franzose und Engländer, sagt Schopenhauer, verbindet mit dem Wort idée, idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man Uedähen ausspricht), fängt an der Kopf zu schwindeln; alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er in den Luftballon steigen.“ Solche Ideen sind Vorstellungen von Gott, Unsterblichkeit, der Freiheit, dem Absoluten, „diesem nothgedrungen incognito reisenden kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes,“ ferner die Ideen des Guten, Wahren und Schönen, „die Ideen der Sentimentalen, die doch nur inhaltsleere Abstrakta sind.“

Schopenhauer giebt der Philosophie, gemäß dem Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft, eine andre Aufgabe. Sie soll in Begriffen die Welt gleichsam abspiegeln und wiederholen; sie soll nicht suchen und fragen, woher und wozu, sondern, was die Welt ist; sie soll die anschauliche Erkenntniß in einer abstrakten wiedergeben und so die wandelbare Anschauung zur bleibenden Wissenschaft

erheben; so daß das Allgemeine an dem Einzelnen seine Bestätigung und alles Einzelne im Allgemeinen seine Einheit hat. Er hält es mit dem Bako von Verulam, welcher sagte: „das ist die wahre Philosophie, welche die Aussage der Welt selber am treusten wiedergiebt und gleichsam nach einem Diktate der Welt geschrieben ist, und die nichts Andres ist, als ihr Bild und ihre Spiegelung, und nicht das geringste Eignes hinzuthut, sondern nur wiederholt und wiedertönt."

Indem wir nach Schopenhauer's Anleitung die Welt betrachtet haben, wie sie einmal durch den Verstand, wie sie dann durch die Vernunft unsre Vorstellung ist, können wir uns die Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise nicht verhehlen. Schopenhauer selbst erklärt die Frage für berechtigt: „Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist?" „Wir haben Phantasie, wir haben Träume, ist nicht etwa das ganze Leben ein Traum?" Auch im Traume hängt das Einzelne nach demselben Gesetz der Kausalität, wie das Wirkliche, zusammen. Giebt es zwischen dem Traum und der Wirklichkeit kein Unterscheidungsmerkmal? Wäre die Welt nur Vorstellung, wäre, so unzweifelhaft gewiß sie dieses ist, die Erkenntniß ihrer damit erschöpft, so geriethen wir auf einen unlösbaren Widerspruch. Denn da „von dem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekte angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig ist," so setzt doch auch wieder die an ein leibliches Substrat gebundne Erkenntniß eine Entwicklung der Welt zu dieser hin, von Stufe zu Stufe, voraus. Also muß sie außer der Vorstellung noch Etwas sein.

Es ist immer ein gutes Zeichen für den Philosophen, wenn er die aus seinem Systeme sich ergebenden Bedenken selbst als nothwendige bezeichnet. Ich hoffe, unser wenig beachteter Weltweiser hat soweit unser Interesse angeregt, daß Sie der Lösung jener Frage noch eine Stunde der Aufmerksamkeit werden widmen wollen.

IX.

Arthur Schopenhauer.

(Zweite Vorlesung.)

Aus der Betrachtung der Welt, sofern sie unsre Vorstellung ist, die wir nach Anleitung Arthur Schopenhauer's angestellt, hat sich eine scharfe Feststellung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ergeben. Schon deßhalb allein scheint mir die neuere Philosophie ungerecht zu verfahren, indem sie unsern genialen Philosophen ignorirt; lieber hätte sie sich durch Schopenhauer, als durch Jacobi über das Wesen der Vernunft solle belehren lassen. Freilich ist es bequemer, in der Vernunft ein eignes Organ zur unmittelbaren Anschauung der Ideen zu besitzen, als auf Grund anschaulicher Verstandes-Erkenntniß, durch das schwere Studium der Wirklichkeit, zur Wahrheit zu gelangen.

Die Erkenntniß, daß und in welcher Bedeutung die Welt unsre Vorstellung ist, hat zu der Frage geführt, was sie mehr als diese sei. Sie erinnern, daß Kant behauptet hatte, es sei über das, was allen Erscheinungen zum Grunde liegt, also über das objektive und reale Wesen der Welt nichts Andres, als das Dasein auszusagen. Schopenhauer versucht es, dies unergründliche Ding an sich zu ergründen, und mit diesem seinen Versuch haben wir uns heute bekannt zu machen.

Wollten wir das, was allen Erscheinungen in Zeit und Raum zum Grunde liegt, etwa die Materie nennen, so begreifen wir leicht, daß wir nur durch einen abstrakten Vernunftbegriff das Geheimniß erklärten. Denn als solche, rein und nackt, ohne irgend eine Form kommt die Materie nicht zur Anschauung. Was wir aber, wenn wir von allen Formen und Eigenschaften der Dinge abstrahiren, als den Begriff der Materie übrig behalten, das fällt im Grunde mit dem Begriff des Wirkens oder der Wirksamkeit zusammen. Denn da jeder Zustand der geformten Materie auf einen früheren als seine Ursache zurückweist, so behalten wir, wenn wir von allen bestimmten Zuständen absehen, Nichts, als die ganz abstrakte Wirksamkeit, das leere Verstandesgesetz der Kausalität.

Nun aber bleibt, wenn wir auch jede Veränderung auf ihre Ursache zurückführen, dennoch ein Unbegreifliches. Indem die Naturwissenschaft die Veränderungen aller Dinge beschreibt, ist sie nur im Stande, die Bedingungen anzugeben, welche erforderlich sind, damit gewisse Erscheinungen, mechanische und physikalische, chemische und physiologische Wirkungen eintreten; aber im Zurückführen auf die beharrliche Regel der Erscheinungen kommt sie immer auf ein weiter nicht zu Erklärendes, das sie mit dem Worte der Kraft, oder sonstwie bezeichnet. Diese Kräfte selbst jedoch, Schwere und Undurchdringlichkeit, Kohäsion und Elasticität, Wärme und Licht, Wahlverwandschaft und Magnetismus gehören zu den Ursachen nicht; die Ursache ist immer ein bestimmter Zustand der Dinge. Es ist z. B. ein Irrthum, die Schwere als die Ursache des fallenden Steines anzusehen; sein Fallen ist vielmehr durch eine gewisse Nähe und Masse des anziehenden Planeten bedingt. Die sogenannten Kräfte der Natur sind nicht die Ursachen der Veränderungen, sie verleihen dem, was wir als die Ursache einer Wirkung erkennen, nur ihre Wirksamkeit. Sie sind das Grundlose, sind das Bekenntniß des Forschers: Bis hierher vermag ich zu bringen und weiter nicht.

Darum ist es an der Philosophie, an diesem Punkte einzutreten. Wenn wir nun die große Reihe der Veränderungen von unten nach oben verfolgen, so kommen wir zu einem auffallenden Ergebniß. Freilich bleibt bei der Erklärung der niedersten Wirkungen oder Veränderungen immer ein Geheimniß zurück. Wenn eine ruhende Kugel durch den Stoß einer rollenden in Bewegung gesetzt wird, so ist es unerklärlich, wie die Bewegung von einem Körper in einen andern übergeht; aber wir sehen hier doch die vollkommenste Gleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung. Denn von ihrer Kraft oder Bewegung verliert die rollende Kugel grade so viel, als sie der ruhenden mitgetheilt, und so ist es bei allen rein mechanischen Bewegungen. Wegen dieser Gleichartigkeit der Ursache und Wirkung scheint der Hergang offen vor uns zu liegen. Aber schon wächst das Geheimniß, wenn wir Gewichte wirken lassen. Der Ruhe der Erde und dem Streben der Körper zu ihr hin, den bloßen Massen und den durch die Massen erzeugten Bewegungen fehlt jene noch so eben bemerkte Gleichartigkeit; aber das wissen wir doch, daß mit der Masse auch die Anziehung verhältnißmäßig

wächst. Ungleichartiger werden Ursachen und Wirkungen, wenn wir eine Stufe höher steigen. Welche Aehnlichkeit ist zwischen der Wärme als Ursache und zwischen dem Flüssigwerden, dem Verflüchtigen und Kristallisiren? Durch dieselbe Wärme wird das Wachs weich und der Ton erhärtet; derselbe Lichtstrahl bleicht die Leinewand und schwärzt das Chlorsilber, was zur Annahme verschiedner Qualitäten oder Beschaffenheiten der Körper zwingt. Zwischen dem Reiben des Glases und dem elektrischen Funkensprühen schwindet für uns aller wahrnehmbare Zusammenhang, jede Spur der Gleichartigkeit; wir wissen nur, daß auf das Eine das Andre folgen muß. Die Art und Weise der Kausalität hüllt sich mehr noch in Dunkel, wenn wir durch feuchte Erde, Luft und Sonnenlicht Pflanzenformen und Säfte werden sehen; dasselbe Erdreich, dasselbe Sonnenlicht bringt die verschiedensten Früchte zur Reife. Hier reden wir schon nicht mehr von bloßen Ursachen, die Ursache hat sich in den Reiz verwandelt und erhöht. Als Reiz wirkt das Sonnenlicht auf die Pflanze, daß sie keimt und blüht, aber durch vermehrten Reiz verdorrt die Vegetation. Daß alsdann die sinnliche Anschauung der Thiere Bewegung ihrer Gliedmaßen bewirkt, scheint freilich noch unerklärlicher, als daß sich die Sonnenblume nach dem Lichte wendet; aber wenn wir nun gar im Menschen abstrakte Vorstellungen oder Begriffe zu Bewegungsmitteln, zu Motiven von Handlungen werden, wenn wir Scham die Wange röthen sehen, so hat die Ungleichartigkeit der Ursachen und Wirkungen ihren höchsten Grad erreicht, so daß der nach unsichtbaren Motiven sich bewegende Mensch den Schein eines grund- oder ursachslosen, eines freien Thuns erregt.

Hier aber, nachdem das Geheimnißvolle in der Verbindung der Ursachen und Wirkungen, das schon bei den untergeordnetsten Veränderungen hervortrat, so sehr sich gemehrt hat, daß der oberflächliche Beobachter gar keine Ursachen mehr sieht, hier trit ein Umstand ein, der auf unerwartete Weise über das Dunkel Licht verbreitet. Denn nun ist der zu erforschende Gegenstand zugleich der Forscher selbst; und wenn wir nun fragen, was das Motiv, die Vorstellung oder Ursache mit der Handlung, ihrer Wirkung, verbindet, so erhalten wir Antwort, weil die Frage ja an uns selbst gerichtet ist. Das Geheimnißvolle ist hier der Wille. Die Hand, die sich mir zum Gruß entgegenstreckt, wird meinem Willen zum

Motiv, und dem Willen gehorcht der Leib; ich will die Hand bewegen und ich bewege sie. Der verschleierte Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung verräth sich da, wo er sich in das tiefste Dunkel hüllte.

Von diesem unsern Willen haben wir eine unmittelbare Erkenntniß; wir bedürfen zu ihr der Sinne nicht, er ist der eigentlich wahre Inhalt unsres Selbstbewußtseins. Denn nicht bloß das Beschließen macht den Willen aus; derselbe giebt sich uns kund in allem Streben und Wünschen, Fliehen und Hoffen, Fürchten und Hassen, denn auch der Abscheu ist eine Art und Weise des Willens. Freilich nur in seinen zeitlichen Erscheinungen oder Bethätigungen, aber immer doch unmittelbar sind wir uns seiner bewußt; wir brauchen weder Ohr noch Auge zur Hülfe zu nehmen. Das Rollen der Kugel durch den Stoß verstehen wir nicht besser, als die Bewegung unsrer eignen Hand; bei dieser aber wissen wir, daß der Wille das Band zwischen Ursache oder Motiv und Wirkung ist. Was als das Letzte, den Veränderungen zum Grunde Liegende, in uns selbst sich enthüllte, muß der Schlüssel zu jedem andern Geheimniß werden; darum ist nicht der Mensch aus der Natur, sondern sie ist aus dem Menschen zu erklären.

Somit hat die am Ende der vorigen Betrachtung aufgeworfne Frage, ob die Welt noch etwas Andres als meine Vorstellung sei, zum Wenigsten an einem Punkte der Welt, an und in mir selbst, eine Antwort gefunden. Vorerst nur an und in mir selbst. Ich habe oder bin nicht bloß Vorstellung, außer ihr bin ich Wille. Ist nun weiter Nichts, als nur meine Vorstellung und mein Wille? Oder theilen die Objekte, die meine Vorstellungen sind, mit mir diese Realität des Willens? Wer das Letztere leugnen, wer der Welt keine andre Wirklichkeit zugestehen wollte, als welche sie in den Vorstellungen seines Bewußtseins hat, der wäre freilich nicht zu widerlegen. Aber, sagt Schopenhauer, „als ernstliche Ueberzeugung könnte der Idealismus allein in Tollhäusern gefunden werden; als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur."

So wie die Ursache im engeren Sinn, so wie der Reiz im vegetativen Leben den Eintritt irgend einer Kraft in die Erscheinung oder Wirklichkeit bestimmt, so ist die Veranlassung menschlicher

Willensakte das Motiv. Das Motiv ist eine Vorstellung, wie der Schreck, der mir das Blut stocken macht, ein Begriff, wie die Pflicht, die mich zum Handeln treibt. Aber Willensakte und Motive machen nicht den Willen selbst. Nur was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Verhältnissen will, bestimmt das Motiv; es ist mithin der Anlaß, bei welchem sich der Wille äußert; er selbst liegt allen einzelnen Handlungen zum Grunde. Nur unter Voraussetzung des über alle seine vereinzelten Erscheinungen hinausreichenden Willens oder Charakters kann das Motiv zu den bestimmten Willensäußerungen werden, die wir mithin vom Willen selber, seinem Wesen nach, zu unterscheiden haben. Aber aus diesem zusammen mit dem Motiv geht dann jede einzelne Handlung mit derselben Nothwendigkeit hervor, mit welcher der Stein zur Erde fällt. Denn zwischen sogenannten willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen ist kein andrer Unterschied, als daß den letzteren die Erkenntniß fehlt. Der Mensch weiß um die Motive, die auf seinen Willen wirken, ihn hier und dorthin ziehen; aber welches von denselben nothwendig den Sieg davon tragen wird, das erkennt er darum nicht immer, weil ihm die bleibende Art seines Wollens verborgen ist.

Da nun ein Entschluß, der es nicht zum Schlusse bringt, nicht wirkliches Wollen genannt werden kann, welches immer und unzertrennlich ein Thun begleitet, so ist zwischen dem Willensakt und dem Thun kein andrer Unterschied, als das durch letzteres der unmittelbar wahrgenommene Wille auch mittelbar durch die Sinne wahrzunehmen ist. Jede Bewegung meiner Glieder ist nur die sinnlich angeschaute Erscheinung des Willens selbst. Die ausgestreckte Hand ist der Wille, so wie das durch den Zorn rascher fließende Blut der Wille selber ist. Wille und Bewegung verhalten sich nicht etwa wie Ursache und Wirkung, sondern wie Wesen und Erscheinung. Ist aber jede einzelne Aktion des Leibes der in die Sichtbarkeit getretne Wille, so ist es auch der ganze Leib. In ihm erscheint das, was auch allen einzelnen Bewegungen und Handlungen zum Grunde liegt. Der Leib ist die Verkörperung, ist meine Vorstellung des Willens.

Diese etwas parador klingende Behauptung unsres Philosophen bedarf einer Erläuterung. Man pflegt nur da vom Willen zu

reden, wo Erkenntniß ist, also, daß nur jede auf Anlaß bewußter Motive geschehende That als eine Aeußerung des Willens angesehen wird. In Wahrheit aber macht die Erkenntniß den Willen nicht aus, sondern kommt nur zu ihm hinzu. Die Erkenntniß ist durch das Gehirn bedingt, welches mittelst der von ihm ausgehenden Nerven die Bewegungen der Glieder leitet oder regelt. Alle Bewegungen also, die unter Leitung des Centralorgans erfolgen, sind vom Bewußtsein begleitet; aber auch die unbewußt vor sich gehenden Lebensprozesse oder Veränderungen unsres Leibes, wie z. B. die Verdauung, stehen unter Leitung desselben Nervensystems, nur mit dem Unterschiede, daß diese Prozesse an Nervenknoten oder Ganglien, an kleineren Centris ihre Leiter oder Regulatoren haben. Wenn nun ihnen das Bewußtsein, die besondre Gehirnthätigkeit abgeht, wenn sie darum nicht wie das eigentliche Gehirn auf Motive, sondern auf Reize, auf erkenntnißlose Motive wirken: so wäre doch das eine thörichte Behauptung, daß darum das Reich des Willens hier zu Ende ist. Diese kleineren Centra erhalten Eindrücke wie das Gehirn und reagiren demgemäß. Daß aber die Eindrücke nicht zum Bewußtsein kommen, nicht Vorstellungen werden, macht im Wesen keinen Unterschied. Es ist der eine und selbe Wille überall.

Zögern wir, dies einzugestehen, so sehen wir uns zu der Annahme getrieben, daß der eine Leib der Diener zweier Herren ist. Arme und Augen, Lippen und Zunge, die Muskeln des Gesichtes würden dann mittelst des Willens bewegt; aber Herz und Adern und jeder Lebensproceß, der nicht vom Bewußtsein begleitet ist, stände unter der Herrschaft eines unbekannten Etwas, einer Lebenskraft oder dergleichen, die offenbar nur erfunden ist, um doch ein Wort zu haben, wo Begriffe fehlen. Somit bleibt es dabei, daß Wille und Leib nicht zu trennen sind; sondern dessen ich mir unmittelbar als des Wesens meines Selbst bewußt bin, das erkenne ich auf andre Weise durch Vermittlung meiner Sinne. Der Wille ist das Ursprüngliche, das hinter allen Erscheinungen Liegende, das Schöpferische. Sinnig drückt diese Wahrheit ein indischer Mythus aus. Brama hat das schönste aller Weiber geschaffen und sie umgeht die Versammlung der Götter. Da verkörpert sich die Begierde Schiwas, sie anzuschauen, zu vier Gesichtern seines Hauptes, und Indras Sehnsucht erscheint als Augen, die seinen ganzen Leib bedecken.

Schon das vorige Mal hatte ich Veranlassung, den Unterschied zwischen Menschen und Thieren in den verschiedenen Graden der Erkenntniß nachzuweisen; die nur sinnliche Verstandesanschauung des Thieres steigert und erweitert sich zur abstrakten Vernunfterkenntniß des Menschen. Aber derselbe eine Wille wird auch im Thiere sichtbar, das mit dem Menschen alle Affekte, Freude und Trauer, Furcht und Zorn, Neid und Begierde theilt. Da wir nun zwischen der Organisation der Thiere und zwischen ihren Bedürfnissen und Begierden oder ihrer Lebensweise immer die vollkommste Uebereinstimmung wahrnehmen, so fragt es sich, ob der Wille oder die Lebensweise der Thiere sich nach ihrer Organisation, oder ob diese sich nach dem Willen gerichtet habe. Es scheint, als fliege der Vogel und begehre zu fliegen, weil er Flügel hat, als benutze nur jedes Thier die einmal von ihm vorgefundenen Organe. Wäre dem so, so wäre der Wille erst hinzugekommen, und die Thiere wären wie von einem Verstande gemachte Maschinen. Aber wir haben Gelegenheit, den Willen selbst vor den Organen zu bemerken, die nur seine sichtbare Erscheinung sind. Denn schon ehe ihm die Hörner gewachsen sind, stößt der Widder, und der junge Eber, obgleich ihm die Hauer an den Seiten fehlen, haut nach den Seiten um sich und benützt die kleinen Zähne nicht, mit denen er doch beißen könnte. Da fällt uns der indische Mythus wieder ein. Nicht aus der Erkenntniß oder Wahrnehmung der Organe ist der sich äußernde Wille hervorgegangen, sondern er ist das Erste, und seine Erscheinung ist das Thier. Das Thier ist der objektivirte Wille selbst, der Wille, unter diesen Umständen und so zu leben.

Der eine und selbe Wille zum Leben bringt nach Maßgabe der Umstände die mannigfaltigsten Formen seiner Erscheinung hervor. Der Wille, an den Zweigen der Bäume zu hängen und ohne Berührung des Bodens von ihren Blättern zu zehren, erscheint sichtbar als Faulthier. Will er aber eben dort behende als Affe klettern, so strecken sich die Glieder in die Länge; will er als Krokodil im Schlamme kriechen, als Seehund schwimmen, so verkürzen sich dieselben Knochen zur Unkenntlichkeit. Will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, so werden sonst kleine Körpertheile, Finger oder Zehen, „wie in der Vision des heiligen Antonius,“ zu ungemeiner Länge ausgedehnt, damit sich Flughäute dazwischen spannen. Die Lust zum Raube verkörpert sich zu Klauen

und Gebiß, zu starken Muskeln und weitreichendem Auge; die Furcht aber zu schnellen Läufen und scharfem Gehör. Weil die Schläfer der Nacht überfallen werden sollen, fliegen Eulen mit ungeheuren Pupillen aus, so daß sie im Dunkeln sehen, und mit weichen Federn, so daß der Flug geräuschlos ist. Der Wille zum Leben, der es auf die Erhaltung der Gattung abgesehen hat, reicht über das Individuum hinaus und treibt es zu Handlungen, die für dasselbe selbst keine Bedeutung haben. Blind wirkt er im einjährigen Vogel, der das Nest baut, ohne die Eier zu kennen, die darin liegen sollen. Der Wille zum Leben rüstet sich mit Waffen jeder Art; oder er bildet, wie beim Elephanten, den Verstand zu jener bewundernswerthen Vollkommenheit aus und sorgt auf diese Weise für die Lebensdauer des waffenlosen Individuums. Denn die Erkenntniß ist selbst nur eine Erscheinungsform, ein Werkzeug des Willens, so daß, wo die Bedürfnisse nur gering an Zahl und leicht zu finden sind, Gehirn und Sinne fast oder auch gänzlich, wie bei der Pflanze, fehlen können. Wenn aber der Wille in gemehrten und gesteigerten Bedürfnissen sich kund thut, so bildet er Organe und Sinne so kunstreich, daß, wie beim Menschen, sich der Verstand zur Vernunft erweitert, und nun eine, Vergangenheit und Zukunft überschauende Besonnenheit möglich ist.

Die Anerkennung des auch ohne Erkenntniß wirkenden Willens setzt uns in den Stand, ihn weiter abwärts in der Natur zu finden. Ohne eine innere Anlage, welche wie der Wille im Menschen erregt zu werden fähig ist, bleibt die senkrechte Richtung der Bäume unerklärlich. Luft und Licht reichen zur Erklärung jenes bekannten Phänomens nicht aus, daß verkehrt in die Erde gelegte Samenkörner sich immer in die angemessene Lage wenden. Samenkörner in einen Kasten mit feuchter Erde gelegt, der unten am Boden durchlöchert ist, keimen nicht dem Lichte entgegen, sondern in die dunkle Erde hinein dringt der keimende Stamm, und die Wurzeln strecken sich zum Licht. Es suchen die Wurzeln in den Felsspalten umher nach Nahrung; ja, wenn sie aus dem schlechten Erdreich in das gute daneben selbst nicht zu dringen vermögen, hat man bemerkt, daß die Pflanze in letzteres hinein einen ihrer Zweige senkt und dann selbst verdorrt, nachdem der Schößling zum Wachsen kam. Wenn nun solche Bewegungen und Thätigkeiten nicht auf Anschauungen oder Motive, sondern auf

Reize erfolgen, so ist nur in der Erscheinung, aber nicht im Wesen eine Veränderung eingetreten. Ja, es können Reize sogar eine Gewohnheit der Lebensart erzeugen, die dann noch fortdauert, auch wenn der Reiz nicht ausgeübt wird. Pflanzen, welche dem wechselnden Sonnenlicht entzogen und fortwährend einem und demselben Lampenlichte ausgesetzt sind, schließen zur gewohnten Zeit am Abend und öffnen am Morgen ihre Blumenkelche.

Es ist überall nur ein Wille, denn das Wollen ist sich immer gleich. Die Verschiedenheit seiner Erscheinungen entsteht durch das, wodurch er sich bewegen läßt. Sei dies nun ein Motiv, oder ein Reiz, oder eine Ursache im engeren Sinn des Wortes, immer muß, damit durch sie Veränderung, Bewegung oder Leben entsteht, Etwas zum Grunde liegen, und dies Etwas, hinter allen Erscheinungen dasselbe, hat sich uns im Menschen als Wille enthüllt. Wenn zum geriebnen Bernstein hin die Papierflocke fliegt, wenn die Gewässer der Tiefe zueilen, der Magnet sich zum Nordpol wendet, wenn im Anschießen der Krystalle das Streben nach verschiednen Richtungen von Erstarrung ergriffen und festgehalten wird, wenn die flüssig gemachten Körper sich suchen und fliehen: so erhellt auch das Licht des menschlichen Bewußtseins diese geheimnißvoll dunklen Bewegungen. Spinoza sagt, daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eignen Willen zu fliegen. Schopenhauer geht weiter, indem er sagt, daß der Stein zu dieser Meinung auch berechtigt wäre. Denn wie das Motiv, das mich bewegt, zur Erklärung der Bewegung eine bestimmte Beschaffenheit des Charakters voraussetzt, dergemäß alsdann die Handlung nothwendig erfolgt, in derselben Weise wirkt auf den Stein der Stoß. Keine Ursache, kein Motiv allein erklärt die Erscheinung, denn nur Gelegenheitsursache ist, was wir Ursache nennen; sie giebt nur Veranlassung, daß das Verborgne hervortritt.

Wenn wir auf diese Weise nicht den Menschen aus der Natur, sondern aus dem sich selben offenbaren Menschen die Natur erklären, so finden wir, was wir in uns gefunden haben, in jeder Lebensäußerung, Bewegung und Veränderung, mag nun die Ursache eine mechanische oder chemische, mag sie Reiz sein oder anschauliches und abstraktes Motiv. „Der Wille zum Leben" ist der wahre Ausdruck

für das Wesen der Welt. Man sehe, wie dieser Wille zum Leben sich unter Millionen Formen in's Dasein drängt, und den Aufruhr, wenn er aus dem Dasein weichen muß. „Schon die untersten Naturkräfte sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten individuellen Wesen über sein eignes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über das, was er im Schlafe vollbracht hat."

Wird von diesem Einen aus die Welt betrachtet, so kommt Einheit ist das Mannigfaltige. Der Wille ist nur einer, seiner Natur nach, und für die Betrachtung nur tritt Alles auseinander in Organe und Organismen, in Zweck und Ziel. Unsre Verwunderung über die Zweckmäßigkeit der Natur beruht darauf, daß wir vermöge unsrer Art und Weise der Erkenntniß das in seinem Wesen Eine als getrennt erblicken, und da staunen wir denn, daß alle Theile so schön zu einander harmoniren. Unser Staunen vergleicht Schopenhauer mit der Verwunderung jenes Wilden, „der, als er aus einer Bierflasche Schaum kommen sah, äußerte, nicht darüber wundre er sich, sondern darüber, wie man das nur habe hineinbringen können. Auch wir setzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte sei auf demselben Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herausgekommen ist." Nicht der Wille ist in Zwecke und Mittel getheilt, sondern unsre allmählig vom Einzelnen zum Ganzen dringende Erkenntniß bringt die Vielheit und Verschiedenheit des an sich Einen erst hervor, und geräth dann über die Uebereinstimmung in Erstaunen. Weil im Menschen die Erkenntniß zum Willen hinzugekommen ist, so liegt zwischen seinem Werk und Willen die Vorstellung mitten inne. Aber die Werke der Natur sind des Willens unmittelbare Manifestationen, und „so beruht alle Physikotheologie, das heißt alle Erklärung der Welt aus einem überweltlichen Bewußtsein, auf dem Irrthum, daß die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittlung des Intellektes sei."

Weil der Wille zum Leben nur einer ist, so berührt ihn Wandel und Wechsel, Entstehen und Vergehen der Dinge nicht. Geburt und Tod sind nur für das Bewußtsein, aber nicht für den Willen. Finden wir nun im Bewußtsein und nicht im Willen unser Wesen, so freilich hat der Tod über das Wesentliche Macht.

Aber schon Epikur sagte: „der Tod geht uns Nichts an; wenn wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht.“ Die Erkenntniß ist ohne Furcht und Hoffnung, denn Affekte hat nur der Wille; aber er reicht über Geburt und Tod hinaus. Vom allgemeinen Standpunkt aus betrachtet oder sofern das Wesen der Welt der Wille ist, „ist, wie Schopenhauer richtig sagt, der Tod ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird; alles Andre erwacht, oder vielmehr, ist wach geblieben.“ „Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab; das ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt, als ein neues Wesen wieder auf. Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!“

Das ist das Eigenthümliche in der Philosophie Schopenhauers, daß er das Verhältniß des Willens zum Erkennen in grade umgekehrter Weise betrachtet, als es gewöhnlich geschieht. Weil mit der Vollkommenheit der Organisation die Bedürfnisse wachsen und die Zahl der Objekte für seine Befriedigung gleichfalls sich mehren muß, so muß auch die Erkenntniß, welche dem Willen dient, immer höhere Ausbildung erlangen. Da sie nun im Menschen einen so hohen Grad erreichte, ist der Irrthum entstanden und erklärlich, demgemäß der Mensch „die sogenannte Seele“ für das Wesentliche seiner Individualität betrachtet. Daß dies auf einem Verkennen des wahren Verhältnisses beruht, davon überzeugt uns die Natur. Der Wille läßt keine Grade der Vollkommenheit zu, denn ganz was er sein kann, ist jeder Willensakt, und Grade hat nur seine Erregung. „Selbst im kleinsten Insekte ist der Wille vollkommen; es will, was es will, so entschieden wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem, was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache der Erkenntniß sind.“ Diese hat Stufen und Grade, je nachdem der Wille ihrer bedarf, vom dumpfen Wahrnehmen des Polypen bis zum Menschen, vom Dummkopf bis zum Genie. Was nun allmählig sich entwickelt, kann nicht das Primäre oder Ursprüngliche sein; es entwickelt sich nur an dem immer gleichen Wesen, welches der Wille ist. Dieser aber sondert sich, je mehr die Erkenntniß wächst, desto entschiedener von ihr. „Gefühl des Hungers und dadurch erregtes dunkles Spähen nach Nahrung macht bei

Radiarien und Acephalen noch den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus; es dämmert nur noch die Welt als Vorstellung.“ Aber auch, wenn der Intellekt auf den oberen Stufen des Thierreichs seine höchste Entwicklung erreichte, steht doch noch Alles zum Willen und Begehren in engster Beziehung. Das Thier erkennt die Welt, so weit es ihrer zum Dasein bedarf, alles Andre liegt im Dunkel. „Vielleicht, sagt Schopenhauer, hat noch nie ein Thier den gestirnten Himmel in's Auge gefaßt; mein Hund sprang erschrocken auf, als er zufällig zum ersten Mal die Sonne erblickte.“ Erst im Menschen sondert sich entschieden die Welt, sofern sie Vorstellung, von der Welt, sofern sie Objekt des Willens ist; aber auch die Erkenntnißsphäre der wenigsten Menschen reicht über die Sphäre des Willens weit hinaus, und die vollkommne Sonderung geschieht nur in Begabten, geschieht vollkommen nur im wahren Künstler, der mit gänzlich beschwichtigten Willen den Gegenstand anschaut. Wenn nun immer und überall die Erkenntniß sich als Diener des Willens erweist, sich so weit entwickelt, als jedesmal der Wille zum Leben ihrer bedarf, so tritt sie in die Reihe oder den Rang der anderen Organe, die er sich schafft. „Wille und Intellekt, sagt Schopenhauer, verhalten sich wie Blinder und Lahmer; der starke Blinde trägt den sehenden Lahmen auf seinen Schultern.“ „Unser wahres inneres oder ewiges Wesen ruht also im Willen oder Charakter; der Verstand, die Vernunft sind zeitliche, ja fast nur körperliche Vorzüge.“

Durch diese Feststellung des Verhältnisses tritt unser Philosoph zu aller Theologie, die in einem Wissen oder Bewußtsein das Ursprüngliche sieht, wie zu aller mit der Theologie in Freundschaft lebenden Philosophie in Widerspruch. Wer ihm hierin beistimmt, kann immer noch die Frage aufwerfen, ob durch sein Verständniß der Welt wirklich der Schleier von dem Geheimniß gelüftet, ob das, was allen Erscheinungen und Kräften zum Grunde liegt, das Ding an sich der kantischen Philosophie, das wahrhaft Objektive und Reale, dadurch ganz erkannt ist, daß wir dasselbe als Willen bestimmen. Freilich ist es so nicht mehr allein nur das, von welchem gesagt werden muß, daß es ist und weiter Nichts gesagt werden kann; freilich kommt, wenn wir wie unser Philosoph die Welt betrachten, großartige Einheit in alle ihre Erscheinungen, aber wir erlennen sie nur, so weit uns auch unser eignes Wesen durch=

sichtig ist. Schopenhauer sagt, man könnte fragen, woraus dieser Wille entsprungen sei, was ihn vermochte, die Ruhe des seligen Nichts zu verlassen. Aber hierauf hat er keine Antwort, weil keine Philosophie sich anmaßen darf, das Dasein der Welt zu erklären, weil sie sich darauf beschränken muß, den Zusammenhang der Erfahrungen nachzuweisen, und zu zeigen, wie Alles in Einem und Eins in Allem sei. Darf aber die Philosophie nicht mehr erstreben, weil sie nicht mehr leisten kann, so muß sie, wenn etwa Einer mit Jenem nicht ausreicht, das Uebrige der Theologie überlassen.

In dem Eingeständniß, daß der Wille grundlos, daß über das Verständniß seines Daseins nicht hinauszukommen sei, ist auch ausgesprochen, daß er mit einem Widerspruch behaftet ist. Ist der Wille grundlos, ist er an und für sich blind und kommt ihm die Erkenntniß erst als ein Organ hinzu, das er sich schafft, wann und wie er es braucht, so giebt es auf die Frage nach seinem eigentlichen Ende oder Ziel keine Antwort, denn nur die Erkenntniß setzt sich Zwecke. Schopenhauer ist ein zu ungescheuter und konsequenter Denker, als daß er diesen Widerspruch in seiner Welttheorie durch Unklarheit verdecken sollte. Im Gegentheil, er kehrt ihn recht geflissentlich hervor, und wo er dieses thut, wird seine Philosophie zu einem tief ergreifenden, erschütternden Gedicht.

Eine großartigere Weltverachtung, als bei diesem Philosophen, finden wir nirgends; aber durch sie hindurch zuckt das Wetterleuchten der Wahrheit. Der grundlose Wille, bei dessen Anerkennung die Philosophie stehen bleiben muß, entbehrt gänzlich eines letzten Zieles, weil Streben sein alleiniges Wesen ist. Die Schwere hört nicht auf zu streben nach einem ausdehnungslosen Mittelpunkt, dessen Erreichung ihrer und der Materie Vernichtung wäre. In's Endlose pflanzt die Elektricität ihre Entzweiung fort, wenn gleich die Masse des Erdballs die Wirkung verschlingt. Ein nie befriedigtes Streben ist das Dasein der Pflanze; Alles, was sie erreicht, ist, daß im Saamenkorn, welches sie zur Reife brachte, das zwecklose Treiben noch einmal beginnen kann. Nirgends ist endliche Befriedigung und Ruhe. Zugleich streiten sich die Naturkräfte gierig um den Besitz der Materie. Der Magnet zwingt dem Eisen die Magnicität auf; der Galvanismus überwältigt die Wahl-

verwandtschaft und stört aus ihrer Ruhe die festesten Verbindungen. Wie die Thiere die Pflanzenwelt zur Nahrung an sich reißen, so vernichten sie sich gegenseitig, oft, als geschähe es mit ausgesuchter Grausamkeit. Jedes will dem Andern das Seine entreißen, kann von seinem Wesen nicht lassen, bis die Erscheinung untergeht. Jeder einzelne Willensakt hat einen Zweck, das gesammte Wollen, welches die Welt ist, hat keinen.

Denn wir dürfen nur ja nicht fragen, was bei allem diesen Drängen und Treiben, bei diesen gewaltigen Manifestationen des Willens herauskommt; was erreicht wird, steht zu der Heftigkeit des Strebens und zu den Mitteln, die angewandt werden, in keinem Verhältniß. Sein ganzes Leben hindurch gräbt der so vollkommen organisirte Maulwurf, aber was ergräbt er sich? Sein Dasein geht auf in den Wechsel von Hunger und Insektenlarven, welche diesen stillen. Die bewunderte Kunstfertigkeit zahlloser Thiere, die rastlose Emsigkeit armseliger Ameisen, das ganze Leben der meisten Insekten reducirt sich darauf, ihrer zukünftigen Brut das Dasein möglich zu machen, welche dann dasselbe ernste Spiel von Neuem beginnt. Jedes Individuum hat seinen Endzweck in der Gattung, und die Gattung, worin hat sie ihren Endzweck? Wahrlich, wenn wir diesen ungeheuren Aufwand von Kräften in der Natur, dies zwecklose Geborenwerden, dies endlose Arbeiten, dies sinnlose Sträuben gegen den Tod betrachten, „drängt sich uns die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt."

Man hat wohl als den letzten Zweck von Allem den Menschen bezeichnet. Aber wer sagt nun, was seines Lebens Zweck und Ziel ist? Dasselbe rastlose Streben und Wollen, denselben endlosen Kampf gewahren wir hier. „Unsinniger Wahn oder grübelnde Politik hetzt die Völker zu Kriegen an einander; Schweiß und Blut des großen Haufens muß fließen, um die Einfälle Einzelner durchzusetzen, oder ihre Fehler abzubüßen." Dagegen ruft der Friede Industrie und Handel wach, Bedürfnisse rufen Erfindungen hervor und diese neue Bedürfnisse; aber zur endlichen Befriedigung bringt es weder der Einzelne noch das Ganze. Es liegt dieser Widerspruch im Wesen des grundlosen Willens selbst, der seiner Natur nach nie an's Ende kommen kann. Weil er das Wesen der Welt ist, ist das Menschenleben Nichts als Leiden. Denn aller Wunsch ist

Schmerz, weil Mangel die Grundbedingung des Wollens ist. Nach dem Genuß oder der Befriedigung sind wir so weit, als wir vorher waren, wir sind von einem Wunsch, d. h. von einem Leid befreit. Somit ist das Begehren und Leiden das eigentlich Positive; wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; der Gesundheit, Jugend und Freiheit werden wir erst inne, wenn wir oder Andre sie verloren haben, vorher waren sie Nichts. Folgt es aber aus dem Wesen des Willens, daß das Leben Leiden ist, und zwar ein um so größeres, je größer die Erkenntniß und mit ihr das Bedürfniß ist, so ist jedes vermeintliche Ziel des Willens nur ein Wahn. Denn mit dem Ziele, das wir erreicht zu haben wähnen, hörte ja der Wille und mit dem Willen das Leben auf. Jede Befriedigung, jedes erreichte Ziel ist Oede und Leere, und ein Wahn, der bald zur Besinnung kommen muß, ist jeder Jubel. Zwischen quälendem Bedürfniß und mehr quälender Bedürfnißlosigkeit schwankt gleich einem Pendel das Menschenleben hin und her, oder vielmehr, die Menschheit hat sich in dies zwiefache Leid getheilt. Denn „wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist diese durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt." Wie es aus dem richtigen Verständniß des Willens folgt, so zeigt denn auch dem unbefangenen Blick die Wirklichkeit, daß dem Leben aller haltbare Endzweck fehlt. „Nur augenblickliches Behagen, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, und das geht so fort in secula seculorum, bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht." „Dies Schauspiel aber ist die Objektivation des Willens zum Leben," d. h. so tritt das grund- und zwecklose Wesen des Willens oder der Welt in die Erscheinung.

Woher nun aber dennoch in jedem Einzelnen solch eine Liebe des Lebens? Versuche es Einer, dieselbe aus dem zu erklären, was das Leben bietet — es ist unmöglich! „Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie wieder auferstehen wollen, sie würden mit den Köpfen schütteln." Des Lebens armselige Güter und was durch alles Ringen und Streben erreicht wird, erklären die Liebe zum Leben nimmermehr. Wir wissen, daß durch alles Sträuben gegen die Vernichtung höchstens nur ein kurzer Aufschub zu gewinnen ist, und doch gebehrden wir uns, als hange das Dasein der Welt an wenig armen Stunden unsres Daseins.

Des Lebens Güter erklären nicht, „daß der Einzelne ausharrt in einer solchen Spotterxistenz, so lange es ihm möglich ist.“ Hier hört alles Erklären auf, denn grundlos ist der Wille, und was da lebt ist seine Verkörperung. Der Wille zum Leben ist nicht die Folge irgend einer Erkenntniß, er ist das Metaphysische, das Erste Unbedingte. Jedes Lebendige muß leben, muß leben wollen, ohne Sinn und Zweck, weil der Wille zum Leben sein Wesen ist, und „gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht in die Sonne fällt weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn dazu nicht kommen läßt.“

Nur der kann sich bei einem Blick in Natur und Menschenwelt über die Zwecklosigkeit alles Lebens verwundern und nach endlichen Zwecken forschen, der nicht erkannt hat, daß das Wesen der Welt nicht die Vernunft, sondern der Wille, und daß das Wesen des Willens „ein Streben ohne Ziel und Ende ist.“ „Nur ein blinder Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken.“ Aber gegen dies nothwendige Eingeständniß sträubt sich Theologie und Philosophie, wie der gesunde Menschenverstand. Man leitet das Dasein der Welt aus einem unendlichen Bewußtsein und einer Weisheit her, und dann wird Alles gar sinnlos, weil unter dieser Voraussetzung für Alles, was da ist, ein letzter Zweck gefunden werden muß, und doch keiner zu finden ist. Darum versucht man es, entweder die Leiden der Welt hinwegzuräsonniren, verschließt das Auge geflissentlich vor dem Wirklichen, oder man quält sich ab, zwischen einer göttlichen Vernunft und einer solchen Welt Uebereinstimmung herauszubringen. Der berühmte Philosoph Leibnitz hat bewiesen, daß unter allen möglichen Welten diese die beste, Schopenhauer beweist dagegen, daß sie unter allen möglichen die schlechteste ist. „Es giebt, sagt er, nur einen angebornen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein.“ „Die Absurdität ist schreiend; wer nicht heuchelt, wird schwerlich disponirt sein, Hallelujahs anzustimmen.“ Aber dieser Irrthum erklärt sich aus dem Wesen des Menschen und der Welt, dem Willen zum Leben, welcher die klare Erkenntniß verwirrt. „Der Optimismus, oder die Lehre von der Weisheit und Vollkommenheit der Schöpfung, ist aber nicht blos eine platte, sondern eine ruchlose Denkungsart, denn er ist bittrer Hohn über das namenlose Leiden der Menschheit.“

Ist nun dem Willen in seiner vollendetsten Erscheinung, ist ihm im Menschen die Kenntniß seines Wesens, seiner Grund- und Zwecklosigkeit aufgegangen, so ist ein Doppeltes möglich. Entweder will der Wille nun erkennend, was er blind und sich selbst nicht erkennend wollte; dann wird die Erkenntniß zum Motive, zum Anregungsmittel des Willens, und mit Bewußtsein klammert er sich an seine zwecklosen Eitelkeiten. Jeder, weil er das Wesen der Welt in seinem Innern hegt, betrachtet sich demgemäß als den Mittelpunkt der Welt, als ob die Welt nur wäre, um dem einen Willen, dessen er sich unmittelbar bewußt ist, zu dienen. Der vollendete Egoismus ist die sich selber klare Konsequenz des Willens zum Leben. Beharrt der Mensch bei der Bejahung desselben, so wird er zur Verneinung desselben Willens in anderen Individuen fortgetrieben. Dies ist das Wesen des Unrechtes in allen seinen Gestalten, als Kannibalismus, Mord und Verstümmelung, Unterjochung und Angriff auf fremdes Eigenthum. Das Unrecht, die rücksichtslose Bejahung des Willens zum Leben, ist das eigentlich Positive, und das Recht, das sich gegen solche energische Bejahung erhebt, ist die Verneinung des Willens. Aber die Vernunft hat die Menschen zu der Erkenntniß geführt, daß nur durch die Entsagung auf den Genuß des Unrechtthuns der Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen oder zu überwinden ist. Dies ist der wahre Ursprung des Staates und der Gesetze.

Dies nun ist das Eine, was geschehen kann, wenn die Erkenntniß des Menschen den Willen beleuchtet. Das andre Mögliche ist, daß die Erkenntniß den Willen zwingt, sich gegen sich selbst zu kehren und so den Widerspruch aufzuheben. Dann wird sie nicht, wie wir so eben sahen, zum Motiv, sondern zum Quietiv, d. h. zum Beruhigungsmittel des Willens. Sein Quietiv ist die Kunst*), denn jede künstlerische Produktion setzt eine Anschauung der Welt und ihrer Lebenserscheinungen voraus, die sich von aller Beziehung zum Willen losgerungen hat. Wie das Genie sich vom gewöhnlichen Menschen durch die Fähigkeit einer solchen erhabnen,

*) Schopenhauers Kunsttheorie, die einen integrirenden Theil seines philosophischen Systemes bildet, ist ausgezeichnet durch feines Verständniß des Wesens der Kunst überhaupt, wie ihrer besonderen Arten.

interessenlosen Anschauung unterscheidet, so ist auch in allem ästhetischen Genuß, den wir den Werken des Genies verdanken, der unruhige Wille beschwichtigt, das Subjekt ist in seinen Gegenstand aufgegangen, ist reines, willenloses Erkennen geworden. Aber selten ist das Genie und vorübergehend ist das Leben in den Werken der Kunst.

Abgesehen von dieser beginnt die Verneinung des Willens damit, daß er über die Grenzen der eignen Individualität nicht ausgedehnt, daß in eine andre Lebenssphäre nicht eingebrochen wird. Der Mensch erkennt den Willen zum Leben nicht bloß in sich, so daß die Anderen nur Larven wären, er anerkennt ihn in jeder Erscheinung. Dieser Standpunkt der bloßen Gerechtigkeit aber erweitert sich, indem der Unterschied zwischen dem eignen Selbst und den Andern, dieser Unterschied, der nicht im Wesen, sondern nur für unsre Betrachtung ist, zu schwinden beginnt. Alsdann ist der Blick nicht mehr durch die vergänglichen Formen befangen; im Gefühl zum Wenigsten ist die Wahrheit ergriffen, die Wahrheit, daß in allen seinen Manifestationen der Wille nur einer ist. So wird das Leid des Andern zum Mitleid. Für wen der Wille nicht in den Schranken des eignen Selbst beschlossen ist, „der kann einen Andern ebenso wenig darben lassen, als er selbst den einen Tag Hunger leiden wird, um an dem folgenden Mehr zu haben, als er genießen kann.“ Durch den verminderten Antheil an dem eignen Selbst wird die Sorge für dasselbe, der Wille zum Leben an der Wurzel angegriffen, und ruhige Heiterkeit verbreitet sich über solchen Menschen, denn nur der Wille zum Leben ist die Qual. So aber ist der Weg zur Erlösung, zur Lösung des Widerspruchs betreten, der im Wesen des Willens liegt. Ist dem Menschen das Ganze so nahe, wie dem Egoisten das vereinzelte Selbst, so erfaßt er das Wesen der Welt als was es ist, „sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit und eine hinschwindende Welt.“ Bei solcher, Alles in Einem schauenden Erkenntniß ist es ihm unmöglich geworden, das Leben durch stete Willensakte zu bejahen. „Der Wille wendet sich vom Leben ab; ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt.“ Der Mensch gelangt in den Zustand der Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit, und seine Tugend geht über in

Askese. Er entsagt der Liebe, wie dem Eigenthum, „er läßt das Feuer des Zorns so wenig, als das der Begierde je wieder in sich erwachen." Er fastet und peinigt sich, um da, wo er ihm ankommen kann, den Willen zu brechen, den er als die Quelle des eignen Daseins und des Daseins der Welt erkannte. Er empfängt freudig den Tod, der in einem solchen Menschen nicht bloß die Erscheinung aufhebt, sondern das Wesen selbst. In dieser Verneinung des Willens begegnen sich die indischen Büßer und die Heiligen der christlichen Kirche, mögen sie sich noch so sehr durch absurde Dogmen unterscheiden. Auf diese Weise hat der Mensch die tausend Fäden des Willens abgeschnitten, welche ihn an die Welt gebunden hatten. Die Gaukeleien, die sein Gemüth beunruhigten und peinigten, „stehen so gleichgültig vor ihm, wie die Schachfiguren nach geendetem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten."

Dahin muß eine Theorie der Welt kommen, welche das Wesen derselben nicht in einem Bewußtsein, in einer Zweck setzenden Weisheit, sondern in einer sich selber dunklen Macht findet, die Schopenhauer den Willen nennt. Die Welt ist nicht bloß Vorstellung, als welche wir sie voriges Mal erkannten, ihr wahres Wesen, ihre Realität ist Wille. Aber an und für sich ist der Wille blind, grundlos und zwecklos, weßhalb die Nothwendigkeit seiner Verneinung die höchste Staffel philosophischer Erkenntniß ist. Fordern Sie nicht von mir eine Widerlegung des Grundprincips; ich habe nicht umhin gekonnt, das Verhältniß des Willens zur Erkenntniß zu billigen, wie Schopenhauer dasselbe bestimmte. So bin ich auch außer Stande, unserm Philosophen im Fortgang seines Denkens eine Inkonsequenz nachzuweisen, es sei denn, daß die Konsequenz nicht vollständig ziehen, Inkonsequenz ist. Wenn wir ihm auch darin Recht geben müssen, daß der Selbstmord keine sittliche Berechtigung hat, weil der Selbstmörder eigentlich nicht das Leben, sondern nur das verneint, was ihm das Leben bietet: so ist doch nicht abzusehen, inwiefern die Entsagung und Abtödtung des natürlichen Willens kein Selbstmord ist. Warum nur langsam das herbeiführen oder herbeisehnen, was durch eine mehr energische Verneinung des Willens rasch gewonnen werden kann? Nicht der Selbstmord aus

Hoffnungslosigkeit, wohl aber der aus philosophischer Erkenntniß, er und nicht langsam tödtende Askese ist die Konsequenz, und diese zu ziehen, hat Schopenhauer sich gescheut.

Schopenhauer weist mit überzeugenden Gründen nach, daß der Wille und nicht die Erkenntniß das Wesen und das Ursprüngliche ist, daß nicht die Erkenntniß den Willen, sondern dieser sie beherrscht. Dies allein ist ihr wahres Verhältniß. Woher denn soll der Erkenntniß, und entwickelte sie sich noch so sehr, die Macht kommen, mit welcher sie den Willen zwingt, sich gegen sich selbst zu kehren? Ist die Verneinung des Willens die letzte Konsequenz, was wir einräumen müssen, so muß durch sich selbst der Wille dazu kommen. So lange sich dieser aber energisch äußert, in Lust und Leid seines Daseins gewiß, verhält er sich gleichgültig gegen jene höchste philosophische Erkenntniß. Aber ihm kommt in Ringen und Streben, in Hoffen und Erreichen von selbst die Sehnsucht nach Ruhe, und müde wird das Leben durch das Leben. Das ist die wahre, nicht durch irgend welche Erkenntniß bewirkte, das ist die naturgemäße Ruhe eines heitern Greisenalters nach vielen bewegten Tagen; das ist eine Ruhe und eine Verneinung des Lebens, wie wir sie wohlthuend am Abend eines arbeitsvollen Tages empfinden. Nur diese kleine Korrektion, und die letzte Konsequenz unsres Philosophen verliert das Herbe, das ihr beigemischt ist. Der Wille selbst löst den Widerspruch, den er in sich birgt, und er thut das um so vollkommner, je energischer er sich bethätigt. Jede andre Verneinung seiner ist eine Karrikatur, und Karrikaturen sind alle Heiligen Asiens und Europas, weil sie am hohen Mittag des Lebens Heilige sind.

Ich habe nach allem diesen nur noch das Verhältniß zu bezeichnen, in welchem Schopenhauer sich durch seine Philosophie zur Religion gestellt. Der Irrthum ist einem Philosophen, welcher wie er die Wirklichkeit studirt, nicht zu verzeihen, daß er sich in seiner Theorie der Verneinung des Willens auf das Christenthum beruft. Allerdings ist ein Marterwerkzeug das Symbol dieser Religion, aber Palmen und Kronen der verklärten Dulder sind ihr nicht minder bedeutungsvolle Symbole. Das Christenthum fordert freilich Verneinung der Welt oder des Willens, aber diese ja nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie der Weg zu einem nie endenden

seligen Leben ist. Die christliche Verneinung ist somit ihrem Grund und Wesen nach die stärkste Bejahung des Willens zum Leben. Aber dieser historische Irrthum ist auf das Verhältniß Schopenhauer's zur Religion überhaupt ohne allen Einfluß geblieben. Wie seine Anschauung vom Wesen der Welt den Glauben an einen persönlichen Gott gradezu ausschließt, so weist er auch die etwanige Zumuthung, das, was er als das Eine in Allem erkennt, Gott zu nennen, entschieden von sich. Der Deismus ist ihm wegen seiner inneren Widersprüche, der Pantheismus ist ihm wegen seines Versteckenspielens widerwärtig. Mit dem Pantheismus hat er allerdings das „Eins und Alles" gemein; aber wer die Welt ansieht mit ihrer Noth, ihren bedürftigen Wesen, die sich gegenseitig vernichten, der, sagt er, „wird gestehen müssen, daß einen Gott, welcher sich in eine solche Welt verwandelt hätte, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte." Daß Spinoza die Welt Gott nannte, lag an der Zeit, in der er lebte. Das ist von ihm, meint Schopenhauer, in derselben Weise geschehen, wie jener Fürst, der den Adel abschaffen wollte, auf den Gedanken kam, alle seine Unterthanen zu adeln.

Darum aber verachtet er die gegenwärtige Philosophie, weil dieselbe, im Wesen der spinozistischen All-Eins-Lehre zugethan, dennoch bemüht ist, mit dem persönlichen Gott des christlichen Staates in Frieden zu leben. Die Philosophen halten es nemlich für ihre Aufgabe, zu zeigen, wie Gott von der Welt verschieden und doch eins mit ihr ist. Das erinnert Schopenhauern an jenen Weber in Shakespeare's Sommernachtstraum, welcher verspricht, zu brüllen wie ein entsetzlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft, wie nur irgend eine Nachtigall flöten kann. „Ein unpersönlicher Gott, sagt er, ist eine bloße Philosophieprofessorenflause, ein leeres Wort, die Gedankenlosen abzufinden, oder die Vigilanten zu beschwichtigen." Die Philosophie ist dadurch die Magd der Theologie, „eine schlechte Doublette der Scholastik." Daß sie sich zu solchem Dienst herabläßt, erklärt Schopenhauer aus ihrer abhängigen Stellung vom christlichen Staate, von welcher er sie befreien will, wie einst Bako von Verulam, sein Geistesverwandter, sie von der Autorität der Kirche befreite. Denn, sagt er, „eine solche, an die Landesreligion, wie der Kettenhund an die Mauer, gebundne Philosophie ist nur das ärgerliche Zerrbild der höchsten und edelsten Bestrebung der

Menschheit." „Wer aber mit der Wahrheit, der Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- oder Katheder-Philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammer-Philosoph. Aber die müssen keine Ahnung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß, wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser tragen, wie Kleanthes."

Ist von unserm Philosophen diese Apotheose der Wahrheit ernst gemeint, woran wir nicht zweifeln dürfen, so hat er die letzte finstre Konsequenz seines Systemes, die wir nicht gelten lassen wollten, damit selbst widerlegt. Ein Mensch, der da weiß, was ihm das Leben werth ist, kann sich und Andern im Ernst nicht zumuthen, den Willen zum Leben früher zu verneinen, als bis er durch seine edelsten Güter gesättigt ist.

Daß wir Arthur Schopenhauer in gleicher Linie neben die anerkannt großen Philosophen der neuesten Zeit gestellt und demgemäß berücksichtigt haben, ist, hoffe ich, durch die übersichtliche Darstellung seines Systems hinreichend gerechtfertigt. Nicht weniger gerechtfertigt ist es, in der Darstellung der neuesten Philosophie mit ihm einen Hauptabschnitt zu machen. Die durch Kant so glorreich begonnene Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, die neue Methode, das Problem der Philosophie zu lösen, ist durch Schopenhauer zum Wenigsten zu einem scharf bestimmten, klaren Resultat gebracht, weßhalb seine Philosophie einestheils als Abschluß der von uns bisher betrachteten philosophischen Systeme angesehen werden darf. Anderntheils leitet aber dadurch er am besten die Betrachtung der noch übrigen ein, zu denen er durch seine scharfe Begriffsbestimmung der Quelle alles Wissens, wie durch seine Naturphilosophie in harte Opposition getreten ist. Die Klarheit und edle Rücksichtslosigkeit unsres genialen Denkers, die sich besonders in seinem Verhältniß zur Religion bewährt, macht ihn geeignet, daß wir von ihm aus an die Betrachtung derjenigen philosophischen Systeme gehen, die augenblicklich noch die Herrschaft inne haben, und da muß es sich zeigen, inwieweit sein Groll gegen sie begründet ist.

X.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

(Erste Vorlesung).

Es ist in den bisher geschilderten Systemen eine doppelte Art des Philosophirens unschwer zu erkennen. Indem Kant, um der Metaphysik eine sichere Grundlage zu geben, das menschliche Erkenntnißvermögen einer scharfen und gründlichen Untersuchung unterzog und demgemäß festzustellen suchte, was in unseren Erkenntnissen der Beschaffenheit unsres Geistes angehört oder subjektiver Natur ist, und was in dieser Erkenntniß das Reale bildet: gelangte er zu dem Resultate, daß wir, was die Dinge an sich oder abgesehen von unsrer Erkenntnißweise ihrer seien, nicht wissen können. Er sah sich somit genöthigt, eine scharfe Trennnng des Idealen und Realen zu behaupten. Wenn nun auch Schopenhauer den Anspruch macht, das in der kantischen Philosophie übrig gebliebene Geheimniß des Realen theilweise durchschaut zu haben, so steht er doch auf kantischem Grund und Boden. Einverstanden mit dem Vater der neuesten deutschen Philosophie in der Nothwendigkeit, die beiden Faktoren alles Wissens scharf gesondert zu halten, ist er dies gleichfalls mit ihm in der Methode des Philosophirens. Denn auf dem breiten Boden der Erfahrung ruht auch sein Denken, und steigt von diesem aus zur höchsten philosophischen Erkenntniß empor. Hier ist also die sinnliche Anschauung das Erste und der Begriff ist das Letzte, weshalb auch der so gewonnene Begriff seinen Ursprung nie verleugnet.

Daß der Erkenntniß der Stoff gegeben sei, wie Kant behauptet, hatte Fichte in Abrede gestellt und kühnen Muthes den Versuch gewagt, aus der Thätigkeit des Wissens, dem Begriff des reinen Ich, Form und Stoff unserer Erkenntniß zumal abzuleiten, ein Verfahren, das eine, der so eben angedeuteten entgegengesetzte, Methode des Denkens befolgt. Denn hier ist der Begriff das Erste, von welchem der

Denker allmählig zur bunten Welt der Erscheinungen zu gelangen sucht. Nachdem es sich nun aber gezeigt hatte, daß auf diese Weise, wenn nämlich von dem einen Faktor der Erkenntniß ausgegangen wird, zum realen Sein nicht zu gelangen ist, war noch übrig, jenen Gegensatz des subjektiven und objektiven Faktors unsrer Erkenntnisse im Princip zu leugnen und von einer Einheit den Anfang zu machen, zu welcher Kant, indem er die Erfahrung in ihre Elemente zerlegte, nicht hatte kommen können. Ist nun das Erste im Systeme nicht mehr diese, auch nicht nur der eine der beiden Faktoren, sondern die so oder so bestimmte Einheit dieser, so ist dies zwar eine Abweichung vom fichteschen System, oder, wenn man will, ein Fortschritt über dasselbe hinaus, aber die dort befolgte Methode des Philosophirens ist damit adoptirt. Denn da jenes Erste nicht eine Erfahrung oder das gesammte Gebiet derselben ist, sondern die im Denken oder im Begriffe vorausgesetzte höhere Einheit der Elemente jener, so ist es abermals die Aufgabe, vom abstrahirenden Denken oder mittelst desselben zur Welt der Erfahrung herabzusteigen.

Dies ist im Allgemeinen das Verfahren der Philosophie, die noch in unsern Tagen in Deutschland das Scepter führt und zu deren Beschreibung wir nun fortgehen. Fr. Wilh. Jos. Schelling, oder eigentlich, da ihn der König von Baiern in den Adelstand erhob, von Schelling, im Jahre 1775 im Würtembergischen geboren, war anfänglich ebenso ein Schüler Fichtes, wie dieser anfänglich weiter Nichts sein wollte, als ein Schüler Kants. Beide haben ihre Bedeutung dadurch erlangt, daß sie, im Geiste ihrer Meister fortphilosophirend, fast unvermerkt zu neuen Resultaten kamen und so die Gründer eigner philosophischer Schulen wurden. War nun durch Fichte der Natur jede selbständige Bedeutung abgesprochen, war das Ich, das aus seiner eignen Machtvollkommenheit die Vorstellung der Welt selbst producirt, der einzige Gegenstand der damals herrschenden Philosophie, so mußte Schelling die Aufmerksamkeit mächtig an sich ziehen, als er auf die Natur das philosophische Forschen wieder hinlenkte und ihr dieselbe Bedeutung wie dem menschlichen Geiste zuerkannte.

Dies hat Schelling, nachdem er schon im achtzehnten Lebensjahre als Schriftsteller aufgetreten war, in mehreren, rasch auf einander folgenden Schriften gethan. Sie werden sich erinnern, mit

welcher bewunderungswerthen Selbstbeherrschung Im. Kant seine Gedanken mit sich herumtrug, sie in der Einförmigkeit seines prunklosen Lebens zur Reife brachte und erst, nachdem er beinahe das sechzigste Lebensjahr erreicht hatte, mit einem bis in das Kleinste vollendeten System hervortrat. Wir können nicht anders, als hiervon einen Schluß auf die Energie des Charakters machen, der in der Philosophie, da es auf die systematische Vollendung einer Weltanschauung ankommt, ja nicht gleichgültig ist. Zwischen Kant und Schelling besteht hinsichtlich der Art des Philosophirens ein bedeutender Unterschied. Denn letzterer philosophirt vor dem Publikum, so daß jedes seiner Werke eine Stufe seiner Entwicklung bezeichnet. Die Folge war, daß er sich in manchen, nicht unwesentlichen Punkten widersprach, und daß keines seiner Werke ein abgeschlossenes Ganzes bildet. Immer bleibt Etwas, oft die Hauptsache, noch unerledigt und zugleich bleibt die Erwartung des philosophischen Publikums stets gespannt. Endlich, im Jahre 1814, war ein Werk nicht bloß angekündigt, sondern als bereits erschienen im Meßkatalog aufgeführt, mit welchem man das Ganze seiner Philosophie zu erhalten hoffte, als Schelling mit dem Druck innehalten und die schon gedruckten 15 ersten Bogen wieder vernichten ließ, ein Experiment, das er ungefähr 10 Jahre später bei einem anderen Werke wiederholte.

Es sind dies freilich nur Aeußerlichkeiten, aber wenn man auch nur dieses weiß, so drängt sich schon die Vermuthung auf, daß Schelling die Fähigkeit abgeht, seine Gedanken zu einem innerlich und äußerlich vollendeten Systeme abzurunden. Freilich hat er auch dies Nothwendige ein Mal, und zwar schon im Jahre 1801, zu thun versucht, aber er ist auch damals mit der von ihm selbst sogenannten Darstellung seines Systems nicht zu Ende gekommen. Er hat gestanden, daß es früher, als er selbst wollte, geschehen sei, und hat über die Zudringlichkeit des „unnützen Volkes" geklagt, das auch Fichten keine Zeit gelassen habe; wobei nur nicht zu begreifen ist, wie ein Philosoph, der sonst einer selbstgenügsamen Geistesaristokratie huldigte, sich vom „unnützen Volk" vor der Zeit zu Etwas treiben ließ. Für den, der seine Philosophie darzustellen hat, ist dies jedoch von großem Werthe, zumal Schelling auch viel später noch diese seine Arbeit als die einzig authentische Darstellung seines Systemes bezeichnet hat.

Zum Theil nun hat der Mangel systematischer Vollendung in dem poetischen Naturell unsres Philosophen seinen Grund; denn einer lebhaften Phantasie erscheint die langsame, Schritt vor Schritt weiter gehende Entwicklung des Gedankens als eine Fessel des Geistes; eine rege Phantasie aber zeigt Schelling in Auffassung der Natur wie Geschichte, weshalb er hier auch ein ganz andrer ist, als wie er uns in der Darstellung seines Systemes heute erscheinen wird. Uebrigens wäre es zu viel behauptet, daß ohne eine bestimmte Methode Niemand Philosoph sein kann. Vielmehr verführt das Bestreben, die Gedanken zu einem gegliederten Systeme auszubauen, leicht zu einem inhaltsleeren Schematismus, etwa wie jetzt manche Lehrer meinen, ohne reales Wissen mit der bloßen Methode Etwas auszurichten. Dieselbe überwiegende Bedeutung, welche bei Kant die regelrechte Gliederung des Gedankenganges, hat bei Schelling der geniale Blick, die unmittelbare Anschauung der Wahrheit, weshalb seine Werke sehr oft den Charakter lyrischer Willkühr zeigen. Jedoch darf zur Erklärung dessen, daß er zur Vollendung seines Systemes nicht gekommen ist, noch etwas Andres nicht übersehen werden. Während er nämlich, als er sich von Würzburg nach München übersiedelt hatte, das Publikum vergeblich auf den Abschluß seiner Philosophie warten ließ, hatte Hegel die von ihm angeregten und bruchstückweise vorgetragnen Gedanken durch eine in sich vollendete Methode weiter entwickelt, und in der philosophischen Welt die Herrschaft an sich gerissen. Der durch Beifall früh verwöhnte Schelling sah sich bald unbeachtet. Nachdem er sich noch eine Zeitlang in mystischen Spekulationen und überschwänglichen Phantasieen nach Art Jakob Böhmes, der im 16. Jahrhundert Schuhmacher und Theosoph gewesen war, ergangen hatte, schwieg er gänzlich. Von dem, was er den Studenten im katholischen München vortrug, kam Nichts in die Öffentlichkeit, und wie er sich zur Philosophie des Tages verhalte, wußte Keiner. Als er aber nach fast dreißigjährigem Schweigen ein kurzes, wegwerfendes Urtheil über diese Philosophie abgab; als er gar für Hegel, seinen alten Freund und Studiengenossen, keine andre Bezeichnung als die des „Spätergekommenen" hatte, da erhoben sich die Anhänger des eben Verstorbenen und nannten Schelling den „Zurückgebliebenen oder Zurückgekommenen". Dies harte Urtheil schien sich bald zu bestätigen. Denn als nun im Jahre 1841 Schelling plötzlich in

Berlin auftrat, die Vollendung der wahren Philosophie und ihre Versöhnung mit der Offenbarung verkündend, und abermals die Erwartung täuschte, da bewährte es sich, daß seine philosophische Produktion an die Jugendkraft der Phantasie gebunden gewesen war. Dies Intermezzo in der Entwicklung der deutschen Philosophie ist bedeutsam genug, demselben eine eigne Betrachtung zu widmen. Fürs Erste aber haben wir es mit dem jugendlichen Schelling zu thun, welcher der später gekommenen Philosophie, die ihn durch ihre Methode überflügelte, das Fundament gelegt hat.

Seine Philosophie wird häufig als Naturphilosophie charakterisirt und ist besonders auch zu Anfang als solche bezeichnet worden. Die Wahrheit ist, daß sie, soweit sie solche war, den Fortschritt über Fichte hinaus machte, und daß Schelling sich durch seine Anschauung der Natur seinen philosophischen Ruhm erwarb. Das Wesentliche seines philosophischen Strebens bestand aber darin, die höhere Einheit von Geist und Natur zu finden; die einzig richtige und charakterisirende Bezeichnung seines Systems ist Identitäts-Philosophie.

Ich kann Ihnen diesen fremd klingenden Ausdruck nicht ersparen, weil ich ihn nicht übersetzen kann. Wenn ich Ihnen nun aber zeigen werde, durch welche Erwägungen Schelling zur Identitätswissenschaft gekommen ist, so wird Ihnen dadurch der Sinn des Wortes auch ohne Uebersetzung klar geworden sein. In jedem Wissen ist selbstverständlich ein Doppeltes zu unterscheiden, nämlich ein Gegenstand, ein Objekt, das gewußt wird, und ein Subjekt, das da weiß; dieser Unterschied ist jedoch im wirklichen Wissen, im Moment des Erkennens aufgehoben, als in welchem Objektives und Subjektives, Aeußeres und Inneres zumal und ungetrennt Eins sind. Die Frage, wie die Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung zu Stande komme, hat für das gewöhnliche Bewußtsein keine Bedeutung, obgleich durch geringes Nachdenken erhellen muß, daß dies das Wunder aller Wunder, das Räthsel aller Räthsel ist. Wie nun der Naturforscher Erscheinungen, an welchen der gewöhnliche Mensch ohne Interesse vorübergeht, als einen Gegenstand des Forschens oder ein Problem erfaßt, so auch unterscheidet sich der Philosoph von dem im Denken Ungebildeten, indem er das Tägliche und Allergewöhnlichste, die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen, zu erklären, sich zur

Aufgabe stellt. Ist diese Uebereinstimmung nicht erklärt oder unerklärbar, so ist Alles, was wir Wahrheit nennen, ohne festes Fundament, denn Wahrheit ist ja eben nichts Andres, als diese wunderbare Uebereinstimmung.

Wir können nun Alles, was in unserm Wissen das Gewußte, der Gegenstand oder das Objektive ist, Natur nennen, hingegen die Thätigkeit, wodurch das Gegenständliche in Vorstellung oder Bewußtsein verwandelt wird, müssen wir als Intelligenz, Ich oder Geist bezeichnen. Will ich nun jenes Zusammentreffen des an sich Bewußtlosen mit dem Bewußten erklären, so muß ich zum Wenigsten im Gedanken getrennt haben, was im wirklichen Wissen immer zusammen ist; aber wo ich die Untersuchung beginne, ob vom Gegenstand, um daraus das Bewußtsein, oder ob von diesem, um daraus den Gegenstand herzuleiten, das ist durch das Wissen selber nicht bestimmt. Beginne ich mit der Natur, so habe ich zu fragen, wie die an sich bewußtlose dazu kommt, vorgestellt zu werden, aus welcher Untersuchung die Naturwissenschaft erwächst, deren Aufgabe keine andre sein kann, als in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen, die Hüllen schwinden zu lassen, damit allein das Gesetzmäßige übrig bleibe. Zu dieser Vergeistigung ihrer mahnt uns aber die Natur selbst. Denn die Phänomene des Lichtes, das sich in Linien fortpflanzt und unter bestimmtem Winkel reflektirt, sind nichts Andres, als eine großartige Geometrie im Weltenraum, ja „dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation bleibt Nichts zurück, als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist". Wenn nun die Natur sich selbst im Menschen anschaut, so ist ihre Vergeistigung gelungen, woraus offenbar wird, daß sie mit Dem gleichen Wesens sein muß, was wir Intelligenz oder Bewußtsein nennen.

Dies ist der eine Anfang und mögliche Weg, jenes Räthsel der Uebereinstimmung zu deuten; der andre wäre vom entgegengesetzten Ende. Wir gehen vom Subjekte, dem Ich, der Intelligenz aus und fragen, wie durch sie das Objektive, der Gegenstand des Bewußtseins entsteht. Die Philosophie aber ist einseitig, sobald sie nur von einem der möglichen Punkte ihren Ausgang nimmt; viel-

mehr muß sie in zwei gleich wichtige, sich gegenseitig ergänzende Wissenschaften zerfallen, in die Philosophie der Natur und des Geistes. Diese beiden Wissenschaften aber, von denen die eine da beginnt, wo die andre endet, müssen zu einer höheren Einheit zusammengehen, zu einer Wissenschaft nämlich, deren Gegenstand weder das Geistige im Natürlichen, noch das Natürliche im Geistigen ist, sondern das, was über diesem Unterschiede liegt, die Identität beider. Wir können ebensowohl vom Nord- wie vom Südpol des Magneten ausgehen, um den Punkt zu finden, in welchem die verschiedenen Kräfte ausgeglichen sind; das ist der Punkt der Indifferenz. Wenn nun die Philosophie der Natur in dieser dasjenige sucht, was dem Geistigen, die Philosophie des Geistes aber dasjenige was in ihm dem Leben der Natur entspricht, so befindet sie sich das eine wie das andre Mal auf Seiten des Indifferenzpunktes im Magneten. Wenn dagegen die Philosophie das, was in beiden Welten zumal vorhanden ist, d. h. das Identische, und nur dieses ins Auge faßt, so ist sie Identitäts-Philosophie.

Hiermit nun ist, wie ich sagte, der philosophische Standpunkt Schellings richtig bezeichnet, und durch die Hinleitung zum Begriff habe ich Ihnen somit das Wort erklärt, das wir fortan als eine gangbare Münze gebrauchen können. Da fragt es sich jedoch, ehe wir die höchste Einheit ins Auge fassen, auf welche Weise, durch welches Organ wir uns ihrer bemächtigen sollen. Mit allgemeinen Begriffen ist hier Nichts auszurichten, weil diesen, wie z. B. dem Begriff des Menschen überhaupt, die Mannigfaltigkeit der Dinge äußerlich gegenüber stehen bleibt, und zur Identität, zur wirklichen Einheit aller Gegensätze, so nicht zu gelangen ist. Ebenso wenig führt uns die andre Erkenntnißart dahin, die Schelling die mechanische nennt. Denn schließe ich von Wirkungen auf Ursachen und umgekehrt, so reihe ich die einzelnen Dinge oder Erscheinungen mechanisch aneinander, Endliches an Endliches, wodurch, wie Schelling sagt, jenes Schließen „in der That nichts Anders ist, als ein förmliches, sich selbst aussprechendes Nichtwissen. Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen sein, welche in keinem Punkte etwas Unbedingtes hat?" D. h. weil ich auf diese Weise immer das Eine durch das Andere erkläre, so habe ich damit im Ganzen Nichts, habe das Ganze nicht erklärt, habe die gesuchte Identität nicht gefunden.

Unter allen Wissenschaften ist eine, die in ihrer Erkenntnißart vollkommen ist, und darum der Philosophie zum Muster dienen muß. Diese Wissenschaft ist die Mathematik, und eine vollkommne ist ihre Erkenntnißart darum, weil in ihr immer Unendliches und Endliches zusammenfallen, was Ihnen durch ein Beispiel sogleich klar sein wird. Offenbar nämlich ist der Begriff oder Gedanke des Dreiecks insofern ein unendlicher, als er eine endlose Zahl einzelner Dreiecke umschließt; wenn ich deren auch noch so viele verschiedne zeichne, ich erschöpfe damit niemals die Unendlichkeit des Begriffs. Wie soll ich nun, was vom Dreieck überhaupt oder vom Begriff des Dreiecks gilt, beweisen, z. B. daß in demselben jedesmal der größeren Seite auch der größere Winkel gegenüber liegt? Da ich nun ein Dreieck überhaupt nicht zeichnen kann, so zeichne ich ein einzelnes von bestimmter Form und Größe, und zeige an diesem meine allgemein und ewig gültige Wahrheit. Habe ich nun hieran den Beweis geführt, wie kommt es denn, daß Keiner einwendet, ich habe nur für diesen einzelnen Fall meine Behauptung bewiesen, nun aber sei dasselbe noch, damit es allgemein gelte, an jedem andern noch möglichen Dreieck darzuthun? Diese Forderung stellt darum Keiner, weil ich aus dem Begriff heraus das Dreieck konstruirt hatte, weil darum in demselben das Unendliche mit dem Endlichen zusammenfällt, das einzelne Dreieck die Bedeutung des allgemeinen hat, aller Unterschied zwischen dem bloßen Gedanken und dem wirklichen Sinn ausgeglichen, und zwar in der Anschauung ausgeglichen ist. Daher rührt die zwingende Ueberzeugungskraft der mathematischen Wahrheit.

Die Anschauung also ist die einzig vollkommne Erkenntnißart, und auch die Philosophie kann auf keine andre Weise zur Wahrheit kommen. Wie der Geometer unmittelbar zu seiner Konstruktion schreitet und das Urbild selbst im Abbilde darstellt, so hat die Philosophie, die gleichfalls das Unendliche im Endlichen, die Einheit des Idealen und Realen erkennen muß, so hat die Philosophie die Aufgabe, diese Einheit „unmittelbar im Wesen des Ewigen selbst anzuschauen und in der Vernunft darzustellen.“ Ihre Anschauung aber ist keine sinnliche, wie die der Geometrie, sondern eine intellektuelle, weil sie in übersinnlichen Bildern oder Ideen die Einheit des Denkens und Seins erfaßt. „Alles vergebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens, sagt Schelling, hat seinen Grund nicht

in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß."

Es darf hierbei nicht vergessen werden, daß diese intellektuelle Anschauung des Philosophen ebenso eine Gabe der Natur ist, wie das künstlerische Genie. Deshalb behauptet Schelling: „Alle Versuche, sie zu lehren, sind unnütz." Es ziemt sich vielmehr, „den Zugang zu ihr abzuschneiden und sie nach allen Seiten hin vom gemeinen Wissen zu isoliren, daß kein Fußsteig von ihm aus zu ihr führe", Wenn diese absolute oder unbedingte, diese intuitive oder unmittelbare Erkenntnißart freilich „Jemandem so wenig, als das Licht dem Blindgebornen, andemonstrirt werden kann, so kann ihr dagegen auch von Keinem Etwas entgegengesetzt werden; sie ist das durchdringende Licht, das sich selbst der Tag ist und keine Finsterniß kennt."

So schaut unser Philosoph genial die Idee, die sich im Weltall verwirklicht, und alle Mühseligkeit empirischer Forschung, das emsige Sammeln von Daten, Voraussetzungen, auf die sich Schlüsse und abermals Schlüsse bauen lassen, und die so eben gerühmte Methode, das Alles ist dem philosophischen Seher erspart. Wie vielverheißend steht er, mit Im. Kant verglichen, da! Dieser besonnene Forscher, der sich das Leben so sauer machte, beschränkte alles Erkennen auf die endlichen Dinge, sprach es aus, daß über die Welt der Erscheinungen nicht hinauszukommmen sei, und meinte, eine solche intuitive Erkenntniß möge etwa die Sache eines Gottes sein. Dies aber ist, nach Schelling, auch die schlechteste Wirkung der kritischen Philosophie, daß sie die Scheu vor dem Uebersinnlichen bestätigte und sanktionirte. Die wahre Philosophie stellt sich unmittelbar in den Indifferenzpunkt, dahin, wo weder Geist noch Natur, weder Subjektives noch Objektives, weder Ideales noch Reales ist, sondern die ungetrübte Identität, die lautere Ewigkeit.

Wie ist nun aber das dort Geschaute in Worte zu fassen, denn niedergelegt werden in die Sprache muß doch die unbedingte, unmittelbare philosophische Erkenntniß. „Wer den Ausdruck fände, sagt Schelling, für eine Thätigkeit, die so ruhig, wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig ist, wie die höchste Thätigkeit, wird sich einigermaßen im Begriffe der Natur des Allervollkommensten nähern." Schelling ringt nach dem rechten Ausdruck

auf allen Stufen seiner philosophischen Entwicklung. Jenen höchsten Gegenstand des Erkennens, der mit der Erkenntniß desselben selbst zusammenfällt, nennt er das Absolute, d. i. das Unbedingte, was in allen Dingen ist und in dem alle Dinge sind; er nennt ihn die absolute Identität, wie Sie schon wissen, d. i. nicht etwa die Vereinigung der beschriebenen zwei Faktoren der Wahrheit, der Natur und des Geistes, des Objektes und Subjektes, sondern es ist das, was Beides in sich vereinigt, ohne selbst von dem Einen oder Andern Etwas an sich zu haben; er nennt den Gegenstand seiner höchsten Erkenntniß auch die totale Indifferenz, weil hier ja vom Erkennen wie Sein abstrahirt ist; er nennt ihn auch die ewige copula oder das Band aller Dinge; auch den Grund, den Ungrund und dunklen Grund; auch die Vernunft, nicht was wir unter Vernunft verstehen, sofern sie das Vermögen ist, sinnliche Anschauungen zu Begriffen zu erweitern und mittelst derselben zu schließen, sondern Vernunft, insofern, wie Schelling sich ausdrückt, dieselbe „als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“ Endlich werden wir demselben höchsten oder einzigen Gegenstand der intellektuellen Anschauung noch unter dem Namen Gottes begegnen.

Haben wir uns zu dieser bestimmungslosen Bestimmtheit erhoben, so ist unser nächstes Interesse, zu erfahren, wie von da zur wirklichen Welt, dem Tummelplatz der Gegensätze und Widersprüche, zu gelangen ist. Wie der Geometer aus dem Gedanken des Dreiecks das Dreieck konstruirt und so in der sinnlichen Anschauung, in welcher Wesen und Form Eins sind, die Wahrheit findet, konstruirt der Philosoph aus dem Gedanken der Identität oder des Absoluten, das Universum, das Dasein. Eine höhere Aufgabe hatte die Philosophie sich nie gestellt und wird sich niemals eine höhere stellen.

Das zuerst Nothwendige ist also, daß wir zum Wesen eine Form suchen, die das Wesen vollkommen darstellt, so vollkommen wie das allgemeine Wesen des Dreiecks in der Form desselben dargestellt ist, aus welcher Form sich dann alles Uebrige ergeben muß. Zu dem Zweck müssen wir das bloße Wort der Identität in einen Satz verwandeln, denn der Satz ist des Gedankens Form. In einem jeden einfachen Satze aber ist ein Subjekt, vom dem Etwas ausgesagt wird, und ein Prädikat, nämlich das, was von dem Subjekte ausgesagt wird, und beide Glieder des Satzes sind durch ein Wort verbunden, die copula. Soll nun durch den Satz aus-

gedrückt werden, daß Subjekt und Prädikat gleichartig sind, so verbinden wir beide durch das Wörtchen „ist“, und haben somit die natürlichste und einfachste Form für das Wesen der Identität, z. B. das Blatt ist grün. Diese Identität aber schließt noch einen Unterschied in sich und ist darum keine; denn der Begriff des Grünen umfaßt Mehr, ist ein weiterer, als der des Blattes, es giebt noch viele andre grüne Dinge. Sage ich statt dessen: das Blatt ist ein Blatt, so ist die Identität des Subjektes und Prädikates freilich vollkommen, aber auch so ist dieser Satz noch ungeeignet, die gesuchte Form für das Wesen der absoluten Wahrheit zu sein, weil ich ja mit dem Worte des Blattes etwas Endliches, einen Gegenstand der sinnlichen Anschauung bezeichne. Wir setzen besser statt des Blattes ein ganz gleichgültiges Zeichen, was Alles bedeuten könnte und darum nichts Bestimmtes bedeutet, z. B. den ersten Buchstaben des Alphabetes. Dann lautet der Satz: A ist A, oder A gleich A.

Diesen Satz bezeichnet Schelling als die Form der absoluten Identität, als deren ursprüngliche Erkenntniß. Auch Fichte war von derselben, gewiß unzweifelhaften Wahrheit ausgegangen, er aber zeigte uns daran, daß, um nur diese auszusprechen, das Ich thätig sein müsse, wie in jedem Urtheil, woraus dann weiter hergeleitet ward, daß es überhaupt kein andres Sein gebe, als diese Thätigkeit des Ich. Anders benutzt Schelling diesen Satz. Indem darin weder gesagt wird, daß A überhaupt ist, noch daß es als Subjekt oder Prädikat Dasein hat, so bleibt als die einzige, durch diesen Satz ausgesprochne Wahrheit Nichts, als die Identität, oder das, was das Subjekt mit dem Prädikat gleichsetzt, woraus zu ersehen ist, daß zwischen dem Wesen und dieser seiner Form kein Unterschied Statt findet. Ist nun die in diesem Satze ausgesprochne Wahrheit auch noch so leer, so ist sie doch unbedingt oder absolut, ist keine Schlußfolgerung, beruht auf keiner Voraussetzung. Ich kann sowohl vom Prädikat, als auch vom Subjekt absehen oder abstrahiren, sie bleibt dessenungeachtet.

Fürs Erste ist scheinbar noch Wenig gewonnen, aber doch muß ich Sie hier schon bitten, bei dem ersten Schritte, den Sie mit unserm Philosophen vorwärts gethan, sich nicht irre führen zu lassen. Denn es scheint doch, daß ich zuerst ein Subjekt und dann ein Prädikat haben muß, um beide sich gleich zu setzen, oder um das

Wesen, die Identität, in die Form zu kleiden. Ist aber dies nothwendig, dann ist der Satz selber oder die Erkenntniß, die er ausdrückt, nicht etwas Unbedingtes oder Absolutes, also daß, wenn ich vom Subjekt und Prädikat absehe, trotzdessen die Identität noch übrig bliebe. Im Gegentheil, ist Nichts mehr, das verbunden ist, wo bleibt dann die Einheit, das logische Band? Das heißt mit andern Worten: um nur zum Begriff der Identität zu kommen, muß ich schon einmal auf dem Standpunkt des Unterscheidens gestanden haben, daher jene nur scheinbar eine absolute oder unbedingte Erkenntniß ist.

Lassen wir jedoch dieses Bedenken bei Seite, so sehen wir sogleich, wie viel unserm Philosoph, der wie der Mathematiker konstruiren will, und zwar die Welt, wie viel ihm daran gelegen sein muß, für seine höchste Wahrheit eine Form zu haben, die ganz mit ihr zusammenfällt. Denn in der bloßen Identität ist Nichts zu unterscheiden, aber in ihrer Form, unserm Satze, ist sowohl ein Subjekt, als auch ein Prädikat. Freilich ist, was Sie wohl beachten müssen, zwischen dem Subjekt und Prädikat noch gar kein Unterschied. Aber wenn wir nun das zweite Glied unsres Satzes nicht mehr sein Prädikat nennen, wie bisher, sondern das Objekt, was zu thun Schelling sich in dem Fortgang seiner Darstellung erlaubt, so ist dadurch wenn auch noch kein Unterschied, so doch schon ein einigermaßen bestimmter Sinn in den Satz hineingekommen. Derselbe spricht dann die Wesensgleichheit des Subjektes und Objektes aus, d. h. etwa des Erkennens mit dem Erkannten, des Geistes mit der Natur, des Bewußtseins mit dem Gegenstand. Denn was die Grammatik Subjekt im Satze nennt, kann alles Mögliche sein, der Stein so gut, wie der Mensch, weil ja von beiden Etwas ausgesagt oder prädicirt werden kann; rede ich aber von einem Subjekte im Unterschiede nicht vom Prädikate, sondern vom Objekte, oder, was dasselbe ist, rede ich von der Gleichheit beider, so ist dadurch dem Subjekte die Bedeutung des Erkennens, des Geistigen beigelegt. Es ist also mittelst der Philosophie eine Vertauschung zweier Begriffe vorgenommen.

Jedoch lautet die Form der Identität noch immer: A ist A. Nun aber ist zum Unterschiede, um dessen Ableitung aus der Identität oder der absoluten Wahrheit es zu thun ist, bald zu gelangen. Soll nämlich irgend ein Unterschied zwischen dem

Subjekt und Objekt, gedacht werden, so kann dieser, wenn nicht die Identität aufgehoben werden soll, unmöglich ein qualitativer oder ein Unterschied des Wesens sein. Ein qualitativer wäre er, wenn Subjekt und Objekt, Geist und Natur etwa so verschieden gedacht würden, wie wir uns Licht und Schwere, die rothe und grüne Farbe verschieden denken; durch solchen Unterschied würde die Wesenseinheit vernichtet. Somit ist nur ein quantitativer Unterschied denkbar, d. h. einer der Größe des Seins nach, wie solcher etwa zwischen dem hellen und dunklen Grün besteht, von welchem letzteren man auch sagen könnte, daß es nur mehr grün, als das erstere ist.

Darum kann der als möglich gedachte Unterschied allein darin bestehen, daß irgendwo entweder das Geistige im Natürlichen, oder das Natürliche im Geistigen überwiegt, denn nur so wird die Wesensgleichheit, die Identität, nicht aufgehoben. Dieses Ueberwiegen des Einen über das Andere, des Bewußten oder Bewußtlosen, ist ein Auseinanderweichen nach entgegengesetzten Richtungen, was unter dem Bilde einer Linie gedacht werden kann, in deren Mitte der Indifferenzpunkt liegt, von welchem wir ausgingen, an deren Enden oder Polen aber sich die nur quantitativ verschiednen Glieder das Gleichgewicht halten. Haben wir aber erst die höchste Wahrheit unter dem Schema einer Linie, so brauchen wir bei dem ferneren Ableiten oder Fortschreiten nicht länger zu verweilen. Denn es ist für die Konstruktion der Linie dasjenige, was nun weiter zu erhalten nöthig ist, schon vorausgesetzt, ein Raum, wohinein, eine Zeit, mittelst deren die Konstruktion geschehen kann. Es wird also für Sie gleichgültig sein, zu sehen, wie der reine Gedanke des Philosophen sich noch ferner zur unorganischen Natur mit allen ihren Kräften gestaltet.

Wie nach dem Muster der Mathematik die Philosophie mittelst intellektueller Anschauung das Universum zu konstruiren versuchte, davon habe ich Ihnen eine ungefähre Vorstellung geben müssen, denn den Grundgedanken des Systems mußten wir erfaßt haben, bevor wir erfahrungsmäßig uns von der Wahrheit desselben im Reiche der Natur und des Geistes überzeugen können. Der Grundgedanke aber ist, daß Alles, was uns als Gegensätze oder Unterschiede erscheint, in Wahrheit nicht besteht. Demnach ist kein Theil der Natur nur todtes Sein, der schroffe Gegensatz dessen, was wir

Geist oder Denken nennen, sondern Jedes, seinem Wesen nach erkannt, ist eine Art des Selbsterkennens. Das Ideale, das Wesen unsres Geistes, zeigt sich auch in jedem Stoff, in jeder Kraft, und Selbstbejahung ist Alles, was existirt. Nur das Mehr oder Weniger, das Ueberwiegen des Bewußtlosen oder Bewußten bringt den bunten Schein der Mannigfaltigkeit hervor, während, wenn wir Alles, was ist, in einem Blick zusammenschauen könnten, wir ein vollkommnes Gleichgewicht, die ungetrübte Identität gewahren würden. „Die Kraft, sagt Schelling, welche sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt.“ Damit ergiebt sich als die Aufgabe sowohl der Philosophie der Natur, als des Geistes, in allen Dingen nur das zu sehen, wodurch sie Ausdruck des einen ewigen Wesens sind.

Wenn es mir nun auch gelingt, mein eignes Wesen in jedem Andern, es sei, was es sei, wiederzuerkennen, so daß mir nur ein Unterschied des Grades bleibt, so folgt daraus nicht, daß ich von dem Punkt der Wesensheit aus auch Alles konstruiren kann, was unser Philosoph mittelst der Gabe der intellektuellen Anschauung zu thun versuchte. Sollten Sie durch meine Darstellung etwa einen Eindruck erhalten haben, dem zu vergleichen, wenn uns der Boden unter den Füßen versinkt, tiefer und tiefer, und endlich die Welt zu einem Punkt zusammenschrumpft, so wäre das ein Beweis, daß Sie sich in dem Indifferenzpunkte des schellingschen Systems, der wahren Identität, befunden haben. Es ist aber eine Täuschung, in der höchsten Abstraktion von allem Wirklichen auch Alles zu umfassen, da vielmehr Alles verschwunden ist. Ich kann die Merkmale, welche sämmtlichen Pflanzen gemein sind, zu einem Begriff vereinen; mögen ihrer, weil nur das allen Gemeinsame aufgenommen werden soll, immerhin nur wenige sein, so ruht doch dieser Begriff auf dem Boden der Wirklichkeit, und ich kann jeden Augenblick von ihm zu diesem gelangen. Will ich nun meinen Begriff erweitern, und nehme etwa die Thierwelt hinzu, so werden der Merkmale noch wenigere, ich muß z. B. die Vorstellung der Wurzel und des Stammes fallen lassen, ich erhebe mich höher über den Boden der Wirklichkeit. Immer habe ich jedoch noch etwas Bestimmtes, nämlich Alles, was das Leben überhaupt ausmacht, den Stoffwechsel u. s. w. Erweitere ich abermals den Begriff, nehme zum Organischen auch

das Reich des Unorganischen hinzu, so wird die Anschauung abermals blässer, als vorhin; ich sehe weniger, weil ich höher kam, doch ich sehe noch die Erde und ihr gegenüber die Sonne mit allen von ihr beherrschten Planeten, Monden und Kometen, welche alle ich nun zur höheren Einheit des Planetensystems zusammenfasse. Da hat alles organische Leben für mich aufgehört, die Gestaltenfülle sämmtlicher Planeten verschwimmt in den Schimmer ihres matten Lichtes, ich sehe nur noch Bewegung und Gleichgewicht. Wenn ich aber dann auch noch das Planetensystem zu einem Punkt oder Nebelfleck zusammenschrumpfen lasse, um sämmtliche Fixsternwelten, Milchstraßen und Nebelflecke mit dem einen Begriff des Universums zu umfassen, so habe ich fast nur noch ein Wort ohne Anschauung, der kein Bild entspricht. Und doch habe ich mit dem Allen auf den Unterschied des Materiellen und Geistigen, des Seins und der Vorstellung noch keine Rücksicht genommen, immer ist noch Etwas, das da denkt und Etwas, das gedacht wird. Will ich auch diese letzten Unterschiede tilgen, oder zu höherer Einheit zusammenfassen, so muß ich für diesen Begriff, wenn es anders noch einer ist, selbst ein Wort schaffen, denn die Sprache der gewöhnlichen Menschen verläßt mich hier. Die Sprache aber, die besonnene Vernunft, führt die Abstraktion oder die Bildung allgemeiner Begriffe so weit, als dies möglich ist, nämlich so weit, daß jedem noch ein Wirkliches entspricht. Sie wird in alle Ewigkeit Bezeichnungen inhaltsleerer Begriffe, wie Identität, oder Indifferenz, nicht als gangbare Münze aufnehmen und in Umlauf setzen; das gesunde Auge erkennt hier kein Gepräge mehr, und der Philosoph hat für sich selbst oder seine kleine Jüngerschaft, er hat vergeblich philosophirt; in die Sprache des Lebens, die auf der sinnlichen Anschauung ruht, ist seine übersinnliche Weisheit nicht zu übersetzen.

Wenn nun aber der Philosoph aus der reinen Erkenntniß heraus uns dennoch die wirkliche Welt vorkonstruirt, so täuscht er uns, oder vielmehr sich selber. Denn Alles, was er aus seiner Identität herausbringt, den quantitativen Unterschied des Geistes und der Natur, Raum und Zeit, Materie und Kräfte und alles Andre, dessen ich nicht erwähnte, das hat er unvermerkt auch hineingebracht. Aus einer leeren Flasche sehen wir den Taschenspieler gießen, was wir verlangen, und wir staunen mit Recht; aber wir staunen eigentlich über uns selbst, sofern wir für die verborgne Mechanik seines

Kunststückes zu schwachsichtig sind. Wenn aber der Philosoph aus seiner unterschiedslosen Identität die Welt evolvirt, so staunen wir gleichfalls, jedoch diesmal nicht über uns.

Hier bleibt nur eine Wahl, entweder den Philosophen in seinem Unternehmen bewundern, oder mit allem Nachdruck das Verfehlte des Unternehmens eingestehen. Die Philosophie darf sich keine unmögliche Aufgabe stellen. Allerdings konstruirt der Geometer aus dem bloßen Begriff des Dreiecks das wirkliche Dreieck so, daß das Denken und Sein eine wesentliche Einheit bilden. Aber der Geometer hat Etwas, wo hinein er konstruirt, den Raum, und Etwas, mittelst dessen er konstruirt, die Zeit. Der Philosoph, der die Voraussetzungen aller Konstruktion, Raum und Zeit, selbst erst konstruiren will, unternimmt das Unmögliche.

Die sogenannte intellektuelle Anschauung, weil sie nicht mitgetheilt werden kann, weil sie eine Gabe der Natur ist, muß dem überlassen bleiben, der sie hat, der dann zusehen mag, was er damit ausrichte. Intellektueller Anschauung, freilich in anderem Sinne, haben sich alle Propheten gerühmt, von Jeremias bis auf Swedenborg, aber welche bleibende philosophische Wahrheiten hat ihnen die Nachwelt zu danken? Wir Andern müssen auf andre Weise zur Erkenntniß zu gelangen suchen, und uns das Urtheil, daß uns das höchste Organ abgeht, gefallen lassen. Eine Philosophie, die ein Organ, das nur Wenige haben, als nothwendig voraussetzt, kann schon darum nicht Allgemeingut werden. Will sie aber dies, so muß sie von dem ausgehen, was allen erreichbar ist. Der eine und selbe Boden, auf dem wir alle stehen, ist der Boden der Erfahrung.

Hier nun hat Schelling selbst gestanden, und sein Irrthum war, daß ihm dieser Standpunkt zu niedrig dünkte. Sie könnten die Frage aufwerfen, warum wir uns nicht lieber gleich von ihm in die wirkliche Welt haben führen lassen, zumal die meisten Darstellungen seiner Philosophie sich nicht gern lange bei seiner absoluten Identität aufzuhalten pflegen. Aber es muß Ihnen ebensowohl daran liegen, zu erfahren, wessen die Philosophie sich mit Unrecht vermaß, als was sie an bleibenden, an wirklichen Erkenntnissen gewonnen hat. Jedes Verkennen ihrer Aufgabe ist insofern lehrreich, als dadurch zugleich ihre wahre Aufgabe verstanden wird.

XI.

Schelling.

(Zweite Vorlesung).

Wenn wir die Forderung des Philosophen an uns, seiner schwierigen Gedankenentwicklung zu folgen, nachkommen, so muß, wenn dadurch keine wirkliche Erkenntniß, kein bleibendes Resultat gewonnen wird, die vergebliche Anstrengung einen unheimlichen Eindruck hervorrufen. Indem ich Ihnen in der vorigen Vorlesung die Methode der schellingschen Identitätsphilosophie begreiflich zu machen suchte, habe ich Ihnen ein abstraktes Denken zugemuthet und Ihnen am Ende gestehen müssen, daß dabei Nichts herausgekommen sei. Das philosophische Problem war, wie es möglich sei, daß unsre Vorstellungen mit den Gegenständen übereinstimmen, d. i. die Frage nach der Möglichkeit der Wahrheit. Die Antwort lautete: Denken und Sein, Subjekt und Objekt sind eins in ihren Wesen; und diese Wesenseinheit nennt Schelling die absolute Identität oder Indifferenz. Zu ihr sollnte wir uns erheben, nämlich dahin, wo weder Geist noch Natur, weder Subjekt noch Objekt ist, unmittelbar in jene Einheit, in der die Unterschiede des Denkens und Seins ausgelöscht sind. Aber wir fanden, daß beim Gedanken dieser Identität alles Denken ausgeht. Seine absolute Identität ist die Abstraktion von jedem Unterschiede, das Nichts, oder die Null. Wenn nun der böse Zweifel sogar dem Gott der Religion die Macht abspricht, aus dem Nichts die Welt zu schaffen, so werden wir es begreiflich finden, daß dem Philosophen Schelling nicht gelingen konnte, was selbst einem Gott, wenn anders der Zweifel Recht hat, unmöglich ist. So sahen wir denn auch wirklich alle Anstrengung, aus der leeren Identität die Welt der Unterschiede, aus dem Gedanken das reale Sein hervorgehen zu lassen, ohne Resultat und Erfolg. Es ist die Arbeit des Sysiphus, der mit Mühe seinen Stein den Berg hinaufwälzt und ihn, ist er oben angekommen, wieder in die Tiefe hinabrollen sieht.

Wir sind nämlich in Betreff unsres eigentlichen Problems um keinen Schritt vorwärts gerückt. Die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein, die Möglichkeit der Wahrheit, soll erklärt werden.

Damit aber erkläre ich Nichts, wenn ich die Behauptung, daß ein solcher Gegensatz nicht besteht, zum Princip meines Denkens mache. Die absolute Identität der schellingschen Philosophie ist die Frage selbst in Form einer Antwort.

Wird nun gar noch obendrein behauptet, daß, um diese Wesenseinheit des Seins und Denkens zu erkennen, ein besondres geistiges Organ, genannt intellektuelle Anschauung, erforderlich sei, so daß, wer diese entbehrt, lieber den heiligen Hallen der Philosophie fern bleiben möge, so kommt zu dem niederschlagenden Eindruck nutzloser Arbeit noch der der Anmaßung hinzu. Durch die Berufungen auf sein besonders philosophisches Genie hat Schelling sich wohlverdienten Spott zugezogen. Man erinnerte ihn, daß die intellektuelle Anschauung eine alte Erfindung sei; schon Plotin, ein Seher und Heiliger im dritten Jahrhundert, hat sich auf Schwingen, welche Andre entbehren, zur höchsten oder göttlichen Einheit emporgehoben, und hat geschaut, wie von da Alles ausfließt, die räumliche und zeitliche Welt. Er aber verlangte von Denen, die einer ähnlichen Ekstase theilhaftig werden wollten, Kasteiung durch Gebete, Enthaltsamkeit und heilige Waschungen. Statt solcher geistigen Uebungsmittel, berichteten die göttinger gelehrten Anzeigen, habe man sich in neuester Zeit, um zur intellektuellen Anschauung zu gelangen, des Opiums und der gebrannten Wasser, ja des Quecksilbers bedient.

So wie so jedoch, weder als ein Geschenk der gütigen Natur, noch als ein künstliches Produkt, hat die intellektuelle Anschauung nicht geleistet, was sie zu leisten sich vermaß, hat aus dem leeren Begriff nicht die Unterschiede des Daseins hergeleitet. Etwas Andres jedoch ist ein durchdringender Blick, eine geniale Anschauung im Reiche des Wirklichen, in Natur und Geschichte. Hier sieht der Seher, der dies wahrhaft ist, allerdings Mehr, als das blöde Auge; aber was er hier sieht, ist auch Anderen zu begreifen möglich, weil sie mit ihm auf dem gemeinschaftlichen Boden der Wirklichkeit stehen.

Der Grundgedanke der schellingschen Philosophie, daß im Wesen Denken und Sein, Geist und Natur gleich, oder daß sie identisch seien, dieser Grundgedanke, aus welchem Nichts abgeleitet werden kann, könnte sich möglicherweise im Reich des Wirklichen in überraschender Weise bestätigen. Wird unter Voraussetzung seiner die Natur angeschaut, so muß sich alles starre, harte Dasein als Schein, alles vermeintlich Todte als Leben, alles Gewordene als Werden

erweisen. Der Empiriker faßt die Objekte als solche auf, sieht nur Produkte, nur Gewordenes. Dem Philosophen ist „alles Einzelne nur eine Form des Seins, das Sein selbst aber die absolute Thätigkeit."

Ist aber Nichts als diese, so müssen wir, um uns davon zu überzeugen, selbstverständlich da beginnen, wo der Gegensatz zwischen Sein und Denken, zwischen Tod und Leben am schroffsten ausgeprägt erscheint. Wohl sehen wir um uns her Leben überall und Alles lebend, aber das Leben selbst ruht doch auf einem Substrat, der bewegungs- und empfindungslosen Materie. Schelling nennt die Materie „das allgemeine Samenkorn des Universums, worin Alles verhüllt ist, was in den späteren Entwicklungen sich entfaltet. Gebt mir ein Atom der Materie, könnte der Philosoph und Physiker sagen, und ich lehre euch das Universum daraus begreifen." Daraus allein? Muß nicht zum Starren eine bewegende Kraft, muß nicht zum Todten ein lebendiges Princip hinzugekommen sein? Freilich denken wir uns keine Materie als durchaus todt, sehen in jeder die Kräfte spielen; aber sie selbst, welche die Kräfte zum Tummelplatz ihres Streites machen, das, was nachbleibt, wenn wir die Kräfte hinwegdenken, ist doch wohl etwas durchaus Ruhendes.

Bei dieser allgemeinen Voraussetzung, daß nämlich die bloße Materie der Gegensatz des Geistes, das todte Sein gegenüber dem Denken sei, ein Dogma, das härter als irgend ein religiöses ist, muß uns sogleich das Eine auffallen, daß Jeder freilich von der Materie redet, als von Etwas, an welchem Kräfte wirksam sind, daß aber Keiner im Stande ist, eine solche, den Kräften zur Unterlage dienende Materie nachzuweisen. Nicht sie, sondern immer nur sie in ihrer Wirksamkeit, kommt uns zum Bewußtsein, hingegen das nur Wirkungslose, rein Passive, das in Wahrheit Todte sehen wir nicht mit Augen, fassen wir nicht mit den Händen. Da liegt die Vermuthung nahe, daß wir das, was wir Materie nennen, zu den Kräften nur hinzudachten, um doch ein Substrat zu haben, an dem die Kräfte haften. Es liegt die Vermuthung nahe, daß gerade dasjenige, was wir als den härtesten Gegensatz des Geistes zu betrachten, und dem wir eine äußerliche Existenz zuzuschreiben gewohnt sind, daß abgesehen von den Kräften die Materie nur ein Gedanke ist.

Ein Blick auf uns bestätigt diese Vermuthung. Alle Bilder oder Vorstellungen, die unser Bewußtsein füllen, müssen doch wohl

auf andre Weise zu Stande gekommen sein, als wir etwa auf Wachs ein Siegel drücken. Freilich denken wir wohl der Außenwelt gegenüber unsern Geist als nur empfangend, und fühlen uns leidend bei jeder Anschauung, fühlen eine beschränkende, von außen nach innen gehende Kraft. Dies hat keine Philosophie, selbst nicht der Idealismus Fichtes, in Abrede gestellt, obgleich derselbe aus dem Ich allein die Anschauung der Welt entstehen läßt. Aber dem wird Niemand widersprechen wollen, daß ich mich nur dadurch leidend fühlen kann, daß ich mich frei oder thätig fühle. Nie würde ich von einem Empfangen oder Leiden meines Geistes wissen, wenn nicht das Gefühl der Thätigkeit mir ursprünglich innewohnte, oder vielmehr das Wesen meines Geistes ausmachte, ebensowenig, wie ich vom Dunkel ohne das Licht eine Vorstellung hätte.

Dies Eine muß zugegeben werden, woraus alsdann ebenso unwidersprechlich folgt, daß aus dieser ursprünglichen oder einfachen Thätigkeit, ohne deren Voraussetzung das Gefühl des Bestimmtwerdens oder Leidens undenkbar ist, daß aus dieser ursprünglichen Thätigkeit nimmermehr eine Vorstellung oder Anschauung werden könnte. Denn eine einseitige, allein und nach einer Richtung wirkende Kraft bringt es in alle Ewigkeit zu keinem Produkte. Denken wir uns im Gegensatz zum Leiden oder Afficirtwerden das Wesen unsres Geistes, ähnlich dem Lichte, als ein Hinausstreben ins Weite, Grenzenlose, so wird daraus nimmermehr ein Gegenstand oder die Anschauung eines Gegenstandes. Damit Etwas werde, muß die einseitig wirkende Kraft in ihrem Wirken gehemmt sein, sie muß, weil auf Kraft nur Kraft eine Wirkung übt, an einer entgegengesetzten Widerstand finden. Also sind wir zur Erklärung jeder Anschauung entgegengesetzte Thätigkeiten anzunehmen genöthigt, reichen mit einem Passiven, worauf gewirkt werde, nicht aus. Diese doppelte, sich beschränkende Richtung oder Thätigkeit erst ergiebt das, was wir Vorstellung, Objekt oder Anschauung nennen; und so löst sich unser Geist in den Konflikt zweier entgegengesetzter Kräfte auf, deren eine von innen nach außen und deren andre von außen nach innen strebt.

Es könnte in diesem Wesen unsres Geistes für uns die Nöthigung liegen, dasjenige, was wir Materie nennen, ebenso zu denken; sie wird wohl nichts andres, als das von uns nach außen, in den Raum versetzte Wesen unseres Gemüthes sein. Nennen wir die

ursprüngliche Kraft, nämlich die ins Unbegrenzte strebende, den positiven Faktor, so ist das schon Gesagte zu wiederholen, daß die formlose Ausdehnung, die Expansion ins Grenzenlose, es zu einer Gestaltung, einem Wirklichen niemals bringen kann. Wir sind gezwungen, eine ebenso ursprüngliche, aber entgegengesetzte Kraft hinzuzunehmen, die wir im Gegensatz zu jener die negative oder verneinende, die Formlosigkeit verneinende attraktive oder bindende nennen können. Sie allein brächte, wie jene die leere Ausdehnung, so den Punkt hervor, und es wäre beide Male Nichts. Aber im Gegensatz zu jener ursprünglichen Kraft und ihr entgegenwirkend, wird diese andre die Schöpferin des Einzelnen und Begrenzten, und so wird im Konflikte beider, die ewig zumal sind, Etwas. Dies Etwas aber, das nie geworden ist, sondern immer wird, dieser Kampf der ursprünglich entgegengesetzten Kräfte ist die Materie.

So nur können wir sie uns denken, wenn durch sie überhaupt ein Gedanke ausgedrückt werden soll. Sie ist nicht ein todtes, wesenloses Substrat, zu dem die Kräfte hinzukommen, an dem sie wirksam sind, in das hinein sie sich gießen. Nur durch Kraft wird Kraft erregt und das Entgegenwirken beider ist die Materie. Eine absolut einfache Materie kann es nicht geben, nicht nur, weil sie nicht nachzuweisen, sondern weil sie, da nur auf Kraft die Kraft wirkt, undenkbar ist. Das Einfache oder Letzte, wohin wir kommen, sind mithin nicht Atome, die neben einander liegend die Materie bildeten, sondern das Einfache sind Kräfte oder Thätigkeiten, die selbst den Raum erst erzeugen. Die Materie als das vermeintlich wirkliche Sein gedacht, erweist sich uns als das Unwirkliche, als die Abstraktion von allem Wirklichen; sie ist als solche ein Gedanke ohne Realität und hat nur das Sein eines Hirngespinnstes. Aber durch den ewigen oder ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten entsteht in jedem Augenblick eine Schöpfung aus Nichts, eine reale Welt.

Freilich vermögen wir jede dieser beiden Kräfte für sich zu denken, aber für sich sind sie nicht; willkürlich trennen wir, was ewig zumal ist. Auch im Geiste wirken die beiden Thätigkeiten, aus deren Konflikte die Anschauung des Gegenstandes hervorgeht, immer ungetrennt, und der wirkliche Geist ist ihre Einheit. Treffend sagt Schelling: „Es giebt Menschen, welche glauben, daß man sich

der Wirklichkeit nur durch die absoluteste Passivität bemächtigen könne. Allein dies ist der Charakter der Menschheit, wodurch sie sich von der Thierheit unterscheidet, daß sie das Wirkliche nur in dem Maße erkennt und genießt, als sie im Stande ist, sich darüber zu erheben. Auch spricht die Erfahrung laut dagegen, die an vielfachen Beispielen zeigt, daß in den höchsten Momenten der Anschauung, des Erkennens und des Genusses, Thätigkeit und Leiden in vollster Wechselwirkung sind. Denn daß ich leide, weiß ich nur dadurch, daß ich thätig bin, und daß ich thätig bin, nur dadurch, daß ich leide. Je thätiger der Geist, desto höher der Sinn, und umgekehrt, je dumpfer der Sinn, desto niedergedrückter der Geist."

Aber diese Harmonie der entgegengesetzten Thätigkeiten ist nur in glücklich begabten Individuen, und auch im Leben dieser füllt sie nur einzelne Momente aus. Das Gewöhnliche ist das Ueberwiegen des einen oder andern Faktors, durch welche beide der Geist nicht ist, sondern in jedem Augenblicke wird. Sie sehen, daß, was Schelling hier Geist oder Thätigkeit nennt, jener Kraft entspricht, die ins Unendliche strebt, der expansiven oder positiven; dagegen was er Leiden oder den Sinn nennt, jener andern in der Natur, der von außen nach innen strebenden, attraktiven oder negativen. Ist nun der Mensch vorwiegend Sinn oder leidend, so bringt er es nur zu dumpfen Anschauungen. Der positive Faktor seines Geistes ist von dem Uebergewicht des negativen, des bloßen Sinnes, überwältigt und gleichsam in Banden gehalten, so daß der Anschauung das freie heitre Leben fehlt.

Wenn im Reiche der Natur die von außen nach innen gehende Kraft die überwiegende ist, so haben wir das dem dumpfen oder blinden Geist Entsprechende. Die Materie erscheint als Schwere, und so erscheint sie auf den niedern Stufen ihrer Wirklichkeit. Sie sehen also, die Schwere ist nicht die eine jener Grundkräfte, deren Wechselwirkung die Materie ausmacht, sondern sie ist die erste Einheit beider, so jedoch, daß die von innen nach außen gehende durch die entgegengesetzte gebunden ist; sie ist der Punkt, wo beide Kräfte sich begegnen. Da nun in der wirklichen Masse die Einheit jener Kräfte uns zur Anschauung kommt, so ist es unvollkommen ausgedrückt, wenn die Physik lehrt, daß die Schwere oder Attraktion in demselben Verhältniß wie die Masse wächst. Hier hat es nämlich den Schein, als wäre die Masse Etwas für sich und wieder Etwas

die Kraft, die sie ausübt, als hafte die letztere an ihr, während doch Masse und Schwere dem Begriffe nach dasselbe sind.

An dem Stoffe oder der wirklichen Masse ist die Schwere das negative oder bindende Element. Sie offenbart sich uns in dem Widerstande, welchen der leblose Körper seinem Zerstörtwerden entgegensetzt; ihr Abdruck ist die Kohäsion der Körper. In ihr hat das Gerinnen der flüssigen Masse, das Gefrieren und Krystallisiren seinen Grund; der Druck, den sie auf unsre Hand übt, wird zur Form für unser Auge. Alles Sein und alle Fortdauer der Dinge ist sie, und wie durch sie die Theile des Körpers kohäriren, so sind wieder durch sie alle verschiednen Körper nur scheinbar außer einander. Die Einheit aller ruht in jedem und alle ruhen in einem Centrum. Das Band der Kohäsion, das zwischen je zwei Punkten eines Körpers wirksam ist, verbindet zu einem Körper Sonnen und Planeten.

Also schon auf dieser niedrigsten Stufe der Natur, da, wo wir vorzugsweise das Sein suchen, ist kein Sein, sondern Wirken und Leben, sich bindende Kräfte und weiter Nichts; unser eignes Wesen blickt uns aus dem Reiche der Materie entgegen. Auch in der Natur bilden nicht materielle Theile, todte, gestoßne und gezogne Massen das Wirkliche, sondern das Wirkliche schon auf ihrer untersten Stufe ist ein lebendiges Spiel von Thätigkeiten.

Ist dies hier schon so, so wird, wenn wir eine Stufe höher steigen, die Hülle des Lebens durchsichtiger. Jede in der Natur erreichte Einheit gegenseitig sich erregender Kräfte dient dem überall gleichen Wesen des Alls, der einen Naturthätigkeit, zum Fundamente der Erhebung und zur Steigerung ihrer selbst. Es ist, wie wenn wir irgend eine Zahl mit sich selbst multipliciren; das daraus entstehende Produkt enthält die ursprüngliche in sich, ist die Zahl selbst in höherem Grade. So auch multiplicirt sich gleichsam die Thätigkeit der Natur. Eine durch Vervielfachung ihrer selbst entstehende Zahl heißt in der Mathematik bekanntlich eine Potenz, wie z. B. die 9, weil aus der 3 mal 3 entstanden, die Potenz der 3 ist. Darum nennt Schelling das gesteigerte Leben, weil es alles frühere in sich befaßt oder nur in höherem Grade wiederholt, gleichfalls eine Potenz.

Der so eben betrachtete Konflikt der Kräfte, der Repulsion und Attraktion, und ihre Ausgleichung in der Schwere wiederholt sich

in höherer Potenz, indem im Reiche der Materie, im mechanischen Weltenbau, dazu der Grund gelegt ist. Denn in den Produkten, die sie bildet, ist die Thätigkeit der Natur wohl gehemmt, die Hemmung selbst ist das Produkt, aber sie ist in ihnen nicht erschöpft. Es muß im fortwährenden Streben ein Moment eintreten, wo das umgekehrte Verhältniß der Faktoren, als in der Schwere, sich verwirklicht; wo also jene Grundkraft, die wir als das ursprüngliche Wesen des Geistes erkannten, nämlich die von innen nach außen oder ins Endlose strebende, das Uebergewicht erhält. Wann dies geschieht, bricht aus der Nacht der schweren Materie das Licht hervor. Nur daß wir bei diesem Worte nicht ausschließlich an das Phänomen des eigentlich so genannten Lichtes denken, sondern dasselbe in weiterem Sinne verstehen müssen, wie man z. B. auch die Elektricität, obgleich sie eigentlich nur die bekannte Eigenschaft des geriebnen Bernsteins oder Elektrons ist, gebraucht, um gewisse Zustände andrer Körper zu bezeichnen, und von der Bernsteinseigenschaft des Glases und Metalles redet. In diesem weiteren Sinne aber ist das Licht das Losringen der positiven oder ausdehnenden Naturthätigkeit aus der dunklen Haft der Schwere. Schon in der Elasticität der Körper äußert sich dies Ringen und Sehnen der gebundnen Kraft, kommt alsdann energischer in der Wärme und dem Klange zum Vorschein, am entschiedensten aber im Hervorbrechen des eigentlichen Lichtes. Es ist in den genannten Phänomenen allen dasselbe von innen nach außen gerichtete Streben; aber im Lichte ist dies so geisterartig geworden, daß wir, um seine nicht wahrnehmbare materielle Natur zu retten, zur Hypothese eines schwingenden Aethers unsre Zuflucht nehmen.

Dennoch wiederholt sich nur in höherer Potenz das schon ein Mal betrachtete Spiel derselben Kräfte. Als wollte sich das Licht an seiner Urfeindin, der Schwere, rächen, die es im Reiche der Mechanik mit irdenen und ehernen Banden gefesselt hielt, tritt es also losgebunden gegen sie in offnen Kampf. Als eine höhere Potenz der in der Materie durch die Schwere gebundnen Kraft bewährt sich das Licht, indem es alle festen Verbindungen zu lösen und in die Ruhe Bewegung zu bringen strebt. Es entweicht als Wärme aus dem Körper, wenn die Kohäsion desselben sich mindert; es verkündet seine Uebermacht auch über die härteste Gebundenheit, indem es die Körper durchsichtig macht, oder aus dem Edelstein in

bunten Farben strahlt. Die krystallinischen Massen, die materiellen Abbilder der Schwere, beginnen zu schmelzen und es lösen sich im Verbrennen die organischen Gefüge. Wie die allgemeine Kohäsion das Reich der Schwere beurkundet, so ist der luftförmige Zustand der Materie, die nach allen Seiten sich dehnende Atmosphäre, der ins Endlose sich ausbreitende Aether, die Erscheinung des Lichtwesens auf dieser höheren Stufe der Natur.

Hier nun, indem der subjektive Faktor des Lebens sich energischer bethätigt, beginnt die Natur, sich selber anzuschauen und gleichsam das geschlossene Auge aufzuschlagen. In der Fügung des starren Metalls erwacht der Klang; seine kleinsten Theile erzittern und pulsiren, als sollte es von seinem Dasein Kunde erhalten. Wie also die Schwere die Leiblichkeit repräsentirt, so das Licht die Seele; nur daß der Trieb des Anschauens noch nicht zum Bewußtsein seiner kommt.

So weit hat sich das Leben potenzirt oder gesteigert, daß der Konflikt der dasselbe bedingenden Kräfte sichtbar werden kann. Weil ihr ursprüngliches und einfachstes Verhältniß das der Linie ist, so müssen zuerst als Linien die entgegengesetzten Thätigkeiten zur Wahrnehmung kommen. Sie zeigen sich an einem und demselben Körper, und zwar an dessen Enden oder Polen, am Magneten. Das allgemeine Weltgesetz wird hier sichtbar ausgesprochen, weßhalb der Magnet ein Abbild der Materie im Großen und Ganzen ist. Nur komplicirter ist hier das eine Spiel; indem die gleichnamigen Pole sich anziehen, die ungleichnamigen sich abstoßen, ist in zwei Magneten ein doppeltes Bild des einen Grundwesens der Welt vorhanden. Aber Repulsion oder Abstoßung seiner selbst ist das, was wir auf eben dieser Stufe des Naturlebens als Licht erkannten und bezeichneten, während uns die Attraktion oder Anziehung des Andern schon auf der vorigen Stufe als Schwere erschienen ist. Da nun beide Thätigkeiten sich an demselben Körper äußern, so ist der Magnet das Gleichgewicht der Schwere und des Lichtes.

Mit seinen Polen ist der Magnet die Materie selber, die wir ja als das lebendige Wirken und gegenseitige Erregen der Grundkräfte erkannten, aber die Materie in erhöheter oder gesteigerter Längenrichtung. Fällt der Punkt hinweg, der im Magneten an ein Individuum die beiden Kräfte bindet, so werden diese „völlig frei

und können ihrer ursprünglichen Tendenz, nach allen Richtungen zu wirken, ungehindert folgen." Aber also, nach allen Seiten wirkend, wird die Linien- zur Flächenkraft, und der Magnetismus erscheint uns als Elektricität, die nur an den Oberflächen der Körper thätig ist. Somit repräsentiren verschiedne Körper die zwei entgegengesetzten Kräfte, die sich zu erregen und ins Gleichgewicht zu kommen suchen. Es entreißt der eine Körper dem andern den Ueberschuß der in ihm waltenden Kraft, bis vollkommne Ruhe eintritt und die Einseitigkeit des Entgegengesetzten aufgehoben ist. Die beiden Pole des einen Magneten erscheinen an den negativ und positiv elektrischen Körpern; die gleichnamigen stoßen sich ab; wenn sich aber die entgegengesetzten anziehen, kommt die Eigenthümlichkeit der Naturstufe, auf der wir uns befinden, kommt als elektrischer Funke das Licht zur Erscheinung.

Hatte sich die Materie, d. i. das Spiel entgegengesetzter Kräfte, im Magneten zur Linie, zur Flächenrichtung aber an den elektrischen Körpern gesteigert, so muß dieselbe zur Wirkung auch in die Tiefe fortgehen. Beide Male haben wir freilich den Kampf oder lebendigen Gegensatz, aber die Ruhe oder Ausgleichung haben wir als Etwas für sich, das aus dem Wirken oder Konflikt entstände, nicht wahrgenommen. Wenn aber verschiedne Körper sich chemisch verbinden, so entsteht eine reale Einheit, ein Drittes, in welchem den Körpern die gegenseitige Durchdringung gelungen ist, so daß sie nun gemeinschaftlich einen und denselben Raum erfüllen. Hier also kommt nicht bloß der Gegensatz, sondern auch die Ausgleichung desselben als ein Besondres für sich uns zur Anschauung. So bilden Sauerstoff und Wasserstoff abermals zwei Pole, durch deren chemische Verbindung als ein Drittes das Wasser entsteht, das ist die räumliche oder körperliche Indifferenz jener beiden getrennten, wie Schelling sagt, „das fürnehmste der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht und in das sie zurückläuft."

Wie vorhin mit der Schwere, so befinden wir uns nun mit dem chemischen Proceß auf der Vorstufe eines abermals höheren Lebens. Wenn sich zwei Körper chemisch verbinden, so erlöschen die Kräfte, die in ihnen walteten, als sie gesondert waren, und eben diese Ruhe ist, so wie es weiter abwärts die Schwere war, die Bedingung einer erhöheten Thätigkeit. Wird der erloschene

Proceß beständig erneuert, wird das in ihm erreichte Gleichgewicht wieder aufgehoben, so entsteht organisches Leben. Dasselbe ursprüngliche Grundwesen, das in der Schwere gebunden lag, das im Klang und Licht seine Befreiung verkündete und das Spiel der magnetischen, elektrischen und chemischen Erscheinungen bedingte, potenzirt sich abermals, erreicht höhere Energie und belebt die in dem chemischen Produkte waltende Ruhe. Nehmen wir das Licht in seiner weiteren oder allgemeinen Bedeutung, als jene ursprüngliche, ins Endlose gehende Kraft der Ausdehnung, die zusammen mit der ihr entgegengesetzten das Wesen der Materie ausmacht, so wird aus Licht und Attraktion die Schwere, aus Licht und Schwere der chemische Proceß, aus Licht und chemischem Proceß der Organismus.

Ist aber die anorganische Natur die Voraussetzung der organischen, so kann zwischen beiden der gewöhnlich festgehaltne Gegensatz nicht bestehen. Zum organischen Leben hin strebte, wie wir sahen, die Natur, weshalb hiermit auch ihr eigentliches Wesen ausgesprochen, und alles Anorganische nicht das Erste, nicht die Ursache des Andern, sondern nur das Ueberbleibsel, das Residuum der organischen Metamorphose ist, nämlich das, was nicht Thier und Pflanze werden konnte. Die Erde bringt nicht sowohl Thiere und Pflanzen hervor, als daß sie vielmehr selbst zu ihnen wird; in seinen Organismen kehrt der Planet sein inneres Wesen nach außen. Somit ist auch die Zweckmäßigkeit, welche wir in dem Verhältniß der organischen Natur zur anorganischen bewundern, „nicht etwa, wie Schelling sagt, durch einen Verstand zu erklären, der Eines dem Andern angepaßt habe;" dies wäre „das Grab aller gesunden Philosophie." Das wechselseitige Zusammentreffen „kann nur aus einem gemeinschaftlichen physikalischen Ursprung, d. h. daraus erklärt werden, daß beide ursprünglich nur Ein Produkt sind."

Was wir organisches Leben nennen, ist, wie gesagt, nur ein gesteigerter oder potenzirter chemischer Proceß, eine permanente Störung des im chemischen Produkte erreichten Gleichgewichtes. Was der chemische Proceß vergeblich zu erreichen strebte, ein Produkt, in welchem die Spannung der Kräfte fortdauert, das erreicht die Natur im Organismus, in welchem ihr das dort stets Mißlungene gelingt. Muß nun auch das organische Leben, wie jedes, auf der Wechselwirkung zweier entgegengesetzter Kräfte beruhen, kann

demnach der Grund desselben weder allein im Organismus, noch allein außer demselben liegen, so ist doch, dem Bisherigen zufolge, der positive oder erregende Faktor des Lebens in der Außenwelt zu suchen. Ihr gegenüber stellt das Individuum die Ruhe dar, die zu lösen ist, jene Ruhe, die im Produkte des chemischen Processes herrscht, jene Ruhe, als deren Ausdruck wir weiter abwärts die Schwere fanden.

Da nun die Pflanze den einen Bestandtheil der Atmosphäre, die in ihre Organe dringt, den Sauerstoff, ausathmet, welchen das Thier an sich reißt, so bilden Pflanzen und Thiere die entgegengesetzten Pole des einen organischen Lebens. Hier wird zur Bildung des Leibes behalten, was dort ausgeschieden wird, und umgekehrt, und das Behaltne wird zur Formbildung des Lebens verwandt. Somit ist das organische Leben ein beständiges Zeugen und Wiedererzeugen; es erlischt in dem Produkte die Kraft des Producirens nicht, beständig erzeugt das Individuum sich selbst. Das eigentliche Abbild dieser Thätigkeit, nämlich der Reproduktion, ist die Pflanze, deren Leben fast ganz in diese aufgeht. Es erreicht aber diese Thätigkeit der steten Selbsterzeugung einen Punkt, von wo aus sie nicht höher gesteigert werden kann; diesen Höhepunkt erreicht die Natur in der Blüthe der Pflanze, erreicht sie in den organischen Individuen überhaupt durch die Einseitigkeit der getrennten Geschlechter, mit der die Reproduktion der Gattung beginnt. Von da ab ist das Individuelle, das in der Geschlechtsdifferenz seinen vollkommensten Ausdruck findet, dem nach immer neuen Produkten strebenden Leben der Natur zuwider; sie sucht, was sie gebildet hat, wieder zu zerstören; und nun erscheint das Individuum als das Mittel, die Gattung als der Zweck der Natur.

Ist die Pflanze der Repräsentant dieses fortgehenden Producirens, das über sich selbst nicht hinauskommt, so erwacht im Thiere der nach außen gerichtete Trieb. Was weiter abwärts beim Berühren entgegengesetzt elektrischer Körper als beweglicher Funke erschien, das erscheint hier als ein Sehnen und Suchen, und zwar so, daß die Glieder sich willkürlich bewegen. Es ist abermals der nach außen, ins Maß- und Grenzenlose gehende Trieb, der sich nun im Muskelbau verkörpert, und den in dieser seiner Erscheinung die Wissenschaft mit dem Namen der Irritabilität bezeichnet. Wie die Reproduktion das Wesen der Pflanze, so macht die Irritabilität

das Wesen des Thieres aus. Auf Anlaß äußerer Reize löst sich die Ruhe der Glieder, und in die Reaktion auf den empfundnen Reiz geht das thierische Leben auf.

Es fehlt diesem Triebe die Form, die ihm durch das immer vollkommner sich ausbildende Nervensystem in steigendem Grade gegeben wird. Wird das von innen nach außen gehende Streben durch die an die Nerven gebundne Sensation bestimmt und geregelt, so zeigen sich alle jene auf einen bestimmten Zweck gerichteten Lebensäußerungen in der Natur, die wir mit dem Worte des Instinktes bezeichnen. Da aber im Menschen der dunkle thierische Trieb durch die feine Empfindung die vollendetste Form erhalten hat, so ist der Mensch der Repräsentant des sensiblen Lebens. Das Uebergewicht der Reproduktion in den Pflanzen, der Erregbarkeit oder Irritabilität in den Thieren ist durch ihn, zusammen mit dem vollendeten Sinnengefühl, zur schönen Harmonie ausgeglichen. An freigiebigsten ist die Natur mit der Kraft der Reproduktion, die in allen Organismen waltet; aber am sparsamsten ist sie mit der Gabe der Sensibilität, die weiter abwärts immer mehr verschwindet, wie die Reproduktion weiter aufwärts in der Stufenfolge der beseelten Wesen. So auch nehmen in der anorganischen Natur an dem chemischen Proceß, welcher hier der Reproduktion entspricht, alle Körper Theil; an wenigeren schon tritt die Elektricität hervor, die im Wechsel von Anziehung und Abstoßung ein niederer Grad des irritabilen, auf Reize sich bethätigenden Lebens ist, während der Magnetismus, das Empfindungsleben in der anorganischen Natur, sich am meisten verbirgt. Hieraus ist klar, daß auf der einen Seite Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß, auf der andern Reproduktion, thierische Bewegung und Sinnesempfindung entgegengesetzte Reihen bilden.

Nunmehr ist die Thätigkeit, als welche wir zuerst die Materie erkannten, so weit gediehen, daß, wenn eine nochmalige Steigerung oder Potenzirung eintritt, das klare Bewußtsein hervorbrechen muß. Dasselbe Licht, das im Kampf mit der Schwere den Magnetismus und die ihm verwandten Lebensäußerungen hervorrief, das alsdann den chemischen Proceß zum organischen potenzirte, steigert sich im Organismus selbst zu einer Klarheit, gegen welche das Licht der Fixsterne materiell uud dunkel ist. „Leuchten und Sehen sind eins, nur in zweierlei Welten“, sagt einer der geistreichsten Jünger

unsres Naturphilosophen. Der Kampf des Lichtes mit der Schwere ist ausgekämpft, und in ihrer Entwicklung ist die Natur dahin gekommen, wohin sie schon zu Anfang strebte, zur vollendeten Einheit mit sich selbst. Alles an sich subjektive Leben in der Natur, das in der Schwere gebunden lag, sich allmählig aber und immer entschiedner als das siegreiche Princip bethätigte, verwandelt sich im Bewußtsein des Menschen zu einem Objektiven, dem Gegenstand seiner Erkenntniß, und als eine andre steht uns die Welt gegenüber. Es ist aber die Natur selber, die im Menschen zum Bewußtsein ihrer wird, durch ihn sich selber anschaut, weshalb, weil somit Sein und Denken eins sind, Gegenstand und Vorstellung zusammenstimmen müssen, und die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wahrheit hiemit nachgewiesen ist.

Auf diese Weise vergeistigt die Naturphilosophie die Natur, kennt ein wirkliches oder eigentlich sogenanntes Sein nirgends. Die Natur ist schlechthin thätig; alle ihre Produkte sind nur die Hemmungs- oder Ausgleichungspunkte der sich erregenden Kräfte, sind mithin nur Scheinprodukte, über welche hinaus das Leben schreitet, sie als seine Monumente stehen lassend. Indem sie ihr letztes Ziel unverrückt gleichsam im Auge hat und demselben sich stufenweise nähert, ist sie Vernunft, nur noch nicht zum Bewußtsein erhobene. Zweckmäßig ist jene strebende Thätigkeit, die wir Natur nennen, zweckmäßig, wenn auch nicht absichtsvoll, weil Absicht nicht ohne Bewußtsein ist; alles ihr Leben ist unbewußtes Denken, bis die eine Thätigkeit, außer der Nichts ist, sich selbst erblickt.

Ich sagte Ihnen, daß der Mangel an Methode und systematischer Entwicklung der Gedanken das Verständniß der schellingschen Philosophie ungemein erschwert. Auch soweit sie Naturphilosophie ist, leidet sie an diesem Gebrechen, und mühsam muß aus oft genialen und klaren, oft verworrenen, abgerissenen und gar sich widersprechenden Darstellungen ein zusammenhängendes Ganzes gebildet werden. Jedoch ist das Wesen der schellingschen Naturanschauung im Großen und Ganzen nicht schwer zu erfassen. Sie sehen, das Wesen ist dieselbe Identität, die uns das vorige Mal, da wir sie als das Princip des Systems, woraus sich Alles entwickeln soll, ins Auge faßten, so leer erschien, die aber nun auf dem Boden der Wirklichkeit sinnvollen Gehalt gewonnen hat. Die

Gegensätze und Unterschiede schwinden, Alles ist Eins, und nur die Erscheinungsweise des Einen und Selben macht die Unterschiede aus. Dies ist in der Naturphilosophie das Anziehende und Schöne, aber auch das Mangelhafte, daß wohl die Einheit, aber nicht der Unterschied zum Rechte kommt, während doch das Erkennen an Beidem das gleiche Interesse hat, ja überhaupt kein Erkennen mehr ist, wenn Nichts mehr unterschieden werden kann. Es bleibt am Ende Nichts, als wovon wir ausgingen, der Konflikt jener beiden Kräfte, die aber doch, wenn einmal die Erkenntniß der Einheit das Höchste sein sollte, endlich auch in eine höhere Einheit zusammen gehen müßten, in die unterschiedslose Identität. Hier nun sind sie nur vorausgesetzt, aber nicht abgeleitet.

Wer mit irgend einer Voraussetzung an die Betrachtung und Erklärung der Natur geht, der wird, wenn ihm anders Phantasie und poetische Auffassung des Wirklichen zu Gebote stehen, seine Voraussetzung, welche sie auch sei, leicht bestätigt finden. Die schellingsche Naturphilosophie aber ist unter einer philosophischen Voraussetzung eine poetische Betrachtung der Natur, und mußte, wie alle Poesie, zündend auf die Geister wirken, mußte die Lust des Studiums der Natur mächtig erregen und über eine bloß äußerliche Betrachtung, die Aufzählung und Systematisirung ihrer Objekte und Erscheinungen, also über das bloße Haften an der äußeren Schale, hinausführen, was auch geschehen ist. Das poetische Talent nun zeigt sich darin, daß ihm das Eine zum Bild des Andern wird, und dadurch Berührungspunkte des Verschiedenen, überraschende Aehnlichkeiten an den Tag kommen, die einem gewöhnlichen Geiste verborgen bleiben. So entsteht das bunte Bilderreich der Poesie, an dessen Anschauen wir uns ergötzen. Da nun die Philosophie einen andern Zweck hat, da sie die Welt begreifen und wirkliche Erkenntnisse, die in den empirischen Wissenschaften nicht gewonnen werden, geben will, so erfüllt sie ihre Bestimmung nicht, wenn sie das Eine zum Bild des Andern macht, etwa den Magneten zum Bild des Weltlebens, oder wenn sie das Licht das bewußtlose Sehen der Natur nennt. Aehnlichkeiten herausfinden, oder das Eine zum Bilde des Andern machen, ist mehr ein geistreiches Spiel, als eine besonnene Erkenntniß, welche ebenso scharf die Unterschiede fixirt. Darum werden wir durch die schellingsche Naturphilosophie poetisch angeregt, aber statt der klaren und

scharfen Begriffsbestimmungen, um die es uns in der Philosophie zu thun ist, erhalten wir Vergleiche, wogegen, weil sie allgemein gehalten sind, sich freilich schwer Etwas sagen läßt, die aber auch eben deshalb dem menschlichen Wissenstriebe nicht genügen, ja vielmehr die Täuschung erregen, es sei Etwas wirklich erkannt, während im Ganzen und im Grunde doch nur Etwas gedichtet ist. Mußte nun die beschriebne Art des Philosophirens auf eine geistlose Empirie wohlthätig wirken, so ist dadurch ebenso sehr zu einem eitlen Poetesiren und bodenlosen Schwärmen in der Naturforschung die Veranlassung gegeben, so daß ein Gegner Schellings spotten konnte: Man redet jetzt „in einem Zuge von der Freiheit und dem Magneten, von der Tugend und der Schwere, von dem Wasser und der Liebe; ja ich erinnere mich sogar, von einem Laster gehört zu haben, das dem Nichts entsprechen sollte, welches Laster ohne allen Zweifel die Deutelei ist."

Dabei muß allerdings hervorgehoben werden, daß die Naturforschung manche geniale Ahnung des philosophischen Sehers bestätigt hat, wie z. B. seine Behauptung von der Wesenseinheit des Magnetismus und der Elektricität, die damals von den Empirikern als ganz verschiedne Kräfte angesehen wurden. Aber zu dieser Erkenntniß hätte die Empirie bei mehr umfassender Erforschung der Phänomene doch kommen müssen, während sie ohne Bestätigung durch die Erfahrung nur den Werth eines geistreichen Bildes hat, wie z. B. die vermeintlich wesentliche Einheit des Magnetismus mit dem sensiblen Leben. Weder mit der Voraussetzung der Identität noch der Gegensätze, sondern ohne Voraussetzung geht der Forscher an die Betrachtung der Natur, und durch die fleißige und genaue Erkenntniß des Einzelnen und seiner Unterschiede steigt er allmählig von der Vielheit der Erscheinungen zur Einheit des Wesens auf. Dieser Weg ist mühsam und langsam, aber jede andre Methode verführt dazu, in der Natur zu sehen, was gewünscht wird, was zum System paßt, und ihr den Zwang einer im Voraus fertigen Ueberzeugung aufzudrücken, wobei es leicht zu Träumen der Einbildung kommen kann, die vor einer späteren Erfahrung zu Schanden werden müssen. So ergiebt sich z. B. aus der schellingschen Naturphilosophie nicht nur, daß das südliche Amerika, sondern auch daß die uns beständig abgekehrte Seite des Mondes die höchsten Berge habe. Ersteres ist durch Messungen widerlegt, während die Astro-

nomen zum Wenigsten Wahrscheinlichkeitsgründe haben, von dem Andern das Gegentheil zu behaupten. Hegel, der Schüler Schellings, eröffnete seine glänzende philosophische Laufbahn mit einer Abhandlung über die Planetenbahnen, in welcher er den Beweis lieferte, daß zwischen Mars und Jupiter unmöglich, wie man das länger vermuthet hatte, ein Planet sich befinden könne; und er hatte insofern recht, als dort seitdem statt des einen ungefähr dreißig gesehen sind. Bald nach der Entdeckung des ersten von ihnen behauptete Schelling aus Gründen, die mit seiner philosophischen Konstruktion des Weltalls wesentlich zusammenhangen, daß der dort befindliche Planet von allen, die um die Sonne kreisen, der dichteste sein müsse, während die Rechnungen und Messungen, so weit sie hier möglich sind, fast das direkte Gegentheil ergaben.

Schwer ist es freilich, wenn der wohlthätige Einfluß einer sich mächtig geltend machenden Geistesrichtung gegen die Nachtheile, die sie erzeugt hat, abgewogen werden soll, zu sagen, wohin sich die Wage neigt. Inzwischen ist man jedoch von poetisch geistreichen Anschauungen, wozu eine starke Kraft der Einbildung, aber weniger reales Wissen erforderlich ist, zur besonnenen Erforschung des Wirklichen zurückgekehrt, und hat sich überzeugt, daß, bevor nicht das Material empirischen Wissens bedeutend vermehrt ist, eine einigermaßen dauernde Theorie nicht zu gewinnen sei.

Es fragt sich nur noch, ob die Naturphilosophie das philosophische Problem, nämlich die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand, d. i. die Möglichkeit der Wahrheit gelöst hat. Wird von der Identät ausgegangen, von der Wesenseinheit des Denkens und Seins, so wird, wie uns dies das vorige Mal klar geworden ist, die Frage nur in die Form einer Antwort eingekleidet, woraus denn weiter Nichts hergeleitet werden kann. Indem wir uns heute mit der Naturphilosophie auf den Boden der Wirklichkeit begaben, sahen wir jene Uebereinstimmung dadurch erklärt, daß die Natur vernünftiges, aber bewußtloses Denken ist. Abgesehen davon, daß Denken ohne Bewußtsein eine unerlaubte Begriffserweiterung oder eigentlich eine Vernichtung des Begriffes ist, da ja mit dem Bewußtsein auch Das endet, was wir Denken nennen, abgesehen davon, heißt diese Lösung der Frage: weil kein Gegensatz ist, muß Uebereinstimmung sein. Aber daß kein Gegensatz, daß die Natur Vernunft oder Gedanke ist, war unter der Voraussetzung der Identität

gefunden, mit welcher Voraussetzung, als der höchsten philosophischen Wahrheit, die Naturerscheinungen aufgefaßt und erklärt wurden. Somit haben wir uns im Kreise herumbewegt, und der Werth der Naturphilosophie ist wie ihr Charakter nur ein poetischer.

Als die Aufgabe oder den Zweck der Naturphilosophie hat Schelling die Vergeistigung der Natur zu Gesetzen des Denkens oder der Vernunft bestimmt, womit das mögliche Resultat der Forschung als Aufgabe an den Anfang gestellt ist. Das Resultat der Naturphilosophie ist der Mensch, das ist die zum Bewußtsein ihrer gekommene Natur; und hier nun muß die Philosophie des Geistes ihre Forschung beginnen.

XII.

Schelling.

(Dritte Vorlesung).

Die Aufgabe, welche die Philosophie der Natur nach Schellings Auffassung derselben sich stellen muß, haben wir nach Anleitung dieses Philosophen zu lösen versucht. Von dem starren Sein, der dem Geiste undurchdringlichen Materie, blieb Nichts, als das Spiel entgegengesetzter Thätigkeiten, die sich ausgleichen, um von Neuem in Gegensatz zu treten. Der philosophischen Betrachtung ist die Natur ein sich entfaltendes, von Stufe zu Stufe sich steigerndes Leben, das im Menschen seinen Höhepunkt und sein Ziel erreicht, weil in ihm das bis dahin bewußtlos waltende sich selber klar geworden ist. Hat die Naturphilosophie die stufenweis fortschreitende Entwicklung des einen Lebens bis dahin verfolgt, so hat die eine der beiden philosophischen Grundwissenschaften ihre Arbeit vollbracht und übergiebt ihr Resultat der andern Wissenschaft, der Philosophie des Geistes, die da beginnt, wo jene endet.

Ihr Anfang oder Ausgangspunkt ist allerdings ein Sein, aber nicht ein solches, das dem Geiste oder Denken gegenüber stände, sondern das Selbstbewußtsein. Gleich einem Horizont umgrenzt dasselbe alles unser Wissen, und es ruht die ganze Welt in ihm. Das Selbstbewußtsein ist der Punkt, wo Sein und Wissen sich

durchdringen; kein Gegensatz des Wissenden und Gewußten ist in ihm, denn der da weiß, das bin ich, und der Gegenstand des Wissens, was gewußt wird, bin ich abermals. Aber nicht ist das Selbstbewußtsein ein ruhendes oder todtes Sein, sondern Thätigkeit. Denn ich bin nur Ich, indem ich das, was da denkt, zum Gegenstand meines Denkens mache, und Selbstbewußtsein ist diese sich vollziehende That meines Denkens. Nicht ein Etwas, ein Sache, ein Ding ist das Ich und hat keine Prädikate eines solchen. Sein einziges Prädikat ist das Selbstbewußtsein und außer diesem ist es Nichts. Sein Sein besteht darin, daß es gedacht wird, und nur sofern es gedacht wird, ist es auch.

Ist aber das Selbstbewußtsein das Höchste oder Letzte in unserm Wissen, über das wir nicht hinauskommen, so muß alles Wissen von da beginnen. Die Philosophie hat die Uebereinstimmung des Denkens und Seins, eines Gegenstandes und der Vorstellung desselben, d. i. die Möglichkeit der Wahrheit nachzuweisen; sie muß also von einem Gegenstand ausgehen, von dem es unzweifelhaft ist, daß derselbe mit der Vorstellung seiner ganz zusammenfällt. Zweifelhaft ist dies bei jedem andern Sein, welches es sei; unzweifelhaft ist diese Identität des Denkens und Seins im Selbstbewußtsein, weil hier das Gedachte auch das Denkende ist. Darum muß die Philosophie des Geistes von hier, und sie kann von keinem andern Sein den Ausgang nehmen.

Es folgt daraus, daß sie kein andres Sein, als jene Thätigkeit des Denkens anerkennt. Sie muß daher alles andre Sein, jede andre Realität in Frage stellen, und die Gewißheit des gemeinen Wissens, daß es Dinge außer uns giebt, ist ihr nur ein Vorurtheil, aber das Grundvorurtheil, auf welches sich alle anderen reduciren. Das Vorurtheil einer Außenwelt ist weder zu beweisen, noch durch Beweise auszurotten; es ist ursprünglich, ist uns angeboren, und doch, weil ohne Beweise hingenommen, nur ein Vorurtheil. Die Philosophie hat nicht das Dasein einer Außenwelt, aber sie hat nachzuweisen, warum die Annahme einer solchen für das Bewußtsein nothwendig ist. Sie hat mithin zu zeigen, wie der Akt, in welchem das Selbstbewußtsein entsteht, die Vorstellung dieser Welt nothwendig bedingt, in der wir leben, der wir, obgleich sie in unserm Bewußtsein ruht, äußere Existenz zuschreiben. Indem die Philosophie des Geistes die Entstehungsgeschichte unsres Selbst-

bewußtseins beschreibt, bildet die in Raum und Zeit ausgedehnte Welt nur ein Moment in der Entwicklung dieses letztern.

Insoweit ist die Philosophie rein theoretisch oder spekulativ. Sie schaut der Entstehung des Selbstbewußtseins zu und erzählt die Geschichte desselben. Hinter unserm vollendeten Bewußtsein liegt für uns diese unsre eigne, schöpferische Thätigkeit. Indem wir zum Bewußtsein unsres Selbst erwachen, ist bereits Alles fertig und geschehen, und es erscheint uns, als wäre die Welt ohne unsre Thätigkeit so geworden, wie sie uns erscheint. Die Philosophie hat diese hinter dem Bewußtsein liegende Thätigkeit des Geistes an das Licht des Tages zu erheben.

Daß ich mich nun aber damit begnüge, Ihnen die Aufgabe der Philosophie des Geistes zu bezeichnen, die vom Wissen ohne Inhalt, anstatt von einem außer dem Wissen liegenden Sein anhebt, daß ich auf die Art und Weise, wie sie aus der bloßen Thätigkeit des Denkens die Welt mit dem Ich zumal entstehen läßt, nicht näher eingehe, geschieht, weil eine populäre Darstellung ihre bestimmten Grenzen hat. Die Philosophie, besonders die deutsche, hat mehr als ein Mal das Unmögliche möglich machen wollen, wie es nun auch hier der Fall ist. Denn da Subjekt und Objekt sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, so daß, wenn das Eine, auch das Andre aufgehoben ist, so ist von dem bloß Subjektiven, der Thätigkeit des Denkens ohne Inhalt oder Gegenstand ebensowenig alles Dasein oder vielmehr die Vorstellung des Daseienden herzuleiten, als, wie wir neulich sahen, von der leeren Identität aus zum Unterschiede der Natur und des Geistes zu gelangen ist. Wenn ich von zwei Faktoren, z. B. der 7 und 3, nur einen kenne, so finde ich freilich durch Rechnung den andern; aber ich finde ihn, weil mir auch das Produkt, die 21, gegeben ist, ich finde ihn aus dem einem Faktor und dem Produkte. Die Philosophie des Geistes geht von dem einen Faktor aus, dem reinen Subjekte ohne ein Objekt, um aus demselben den andern sammt dem Produkte, die Welt und das Bewußtsein herzuleiten. Für eine populäre Geschichte der Philosophie ist es mitunter ausreichend, die Aufgabe zu kennen, welche diese sich gestellt.

Wir sehen, daß Schelling damit dasselbe zu thun unternahm, was schon sein Lehrer Fichte versucht hatte, nur daß er dasselbe in etwas veränderter Weise that. Sein Fortschritt über Fichte hinaus

besteht, wie Sie erinnern, darin, daß er der Natur in der Philosophie das Bürgerrecht wieder erwarb. Seine Philosophie des Geistes, mit der er sich an Fichte anschloß, würde ich unerwähnt gelassen haben, wenn nicht der praktische Theil derselben, wie von allgemeinem Interesse, so auch allgemein verständlich wäre. Hier betrachtet die Philosophie den Geist, sofern er thätig ist, und auf diesen praktischen Theil haben wir nun, als unsern eigentlichen Gegenstand, näher einzugehen.

Soll aber der Mensch handeln, so ist es, wie augenblicklich einleuchtet, nothwendig, daß er eine Welt sich gegenüber hat. Sei nun die äußere Existenz derselben Vorurtheil, oder nicht, sei dieselbe zu beweisen oder nicht, jedenfalls ist sie die unerläßliche Voraussetzung oder Bedingung des sogenannten praktischen Lebens. Wenn nun, wie die theoretische Philosophie nachweist, das, was wir Welt nennen, in die Entwicklung des Bewußtseins fällt, so ist die Frage, wie der Geist zur Ueberzeugung von dem äußern Dasein jener gelangt. Umgränzt doch, wie zugestanden werden muß, der Horizont meines Bewußtseins das All der Dinge, oder ist, wie ein andrer Philosoph sich ausdrückt, das Eine gewiß, „daß der Mensch keine Sonne kennt und keine Erde, sondern nur ein Auge, das eine Sonne sieht, und eine Hand, die eine Erde fühlt", d. h. wissen wir, indem wir die Dinge wahrnehmen, eigentlich immer nur von uns, unsern eignen Empfindungen oder Zuständen: so muß auch zu sagen sein, wie wir dazu kommen, unsre Vorstellungen nach außen zu versetzen. Denn da doch Alles ursprünglich nur in mir, jede Anschauung ein bestimmter Zustand meines eignen Daseins ist, so kann auch umgekehrt gesagt werden: „wo Objekte sind, bin auch ich", bin eigentlich nur ursprünglich da zugegen, wo ich anschaue, sei nun der Inhalt meiner Vorstellung ein Stern, sei er eine blühende Landschaft. Ruht die Welt in meinem Bewußtsein, so bin ich allen ihren Theilen gleich gegenwärtig; wie kann denn was in mir ist, dem ich gegenwärtig bin, ein von mir gesondertes, meinem Selbst gegenüberstehendes, äußeres Dasein erhalten?

Wäre ich das einzige Bewußtsein, wären außer mir keine anderen Intelligenzen, so wäre es mir unmöglich, zwischen mir und der Welt, die meine Vorstellung ist, einen Unterschied zu machen, sondern ineinander fließen müßten Welt und Ich. Daß unabhängig

von mir eine Welt existirt, davon kann ich mich nur überzeugen, wenn ich gewiß bin, sie existire auch wenn ich aufhöre, sie anzuschauen. Daß ich mit Andern in der Vorstellung ihrer übereinstimme, zwingt mich, ihr ein von meinem Bewußtsein unabhängiges Dasein zuzuschreiben. „Für das Individuum, sagt Schelling, sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und so viele Intelligenzen, so viele unzerstörbare Siegel der objektiven Welt.“ Daß dem wirklich also ist, könnten wir aus eigner Erfahrung vielfach bestätigen, wenn wir achtsam auf uns selber wären. Sobald wir über irgend eine Wahrnehmung mit Andern in Zwiespalt gerathen, wenn uns Etwas anders, als einem Anderen erscheint, ist die Folge, daß uns sogleich das äußere Dasein, die Objektivität unsrer Vorstellung, zweifelhaft wird; wir fragen, ob derselben auch wirklich ein äußeres Sein entspricht. So auch trauen wir bei einer unerwarteten, außergewöhnlichen Erscheinung uns selber nicht; vielmehr ist die auch von Andern vollzogne Wahrnehmung der Probierstein für die Realität der unsern. Mithin erhält durch andre Intelligenzen die eigentlich nur in mir ruhende Welt Dasein und Bestand für sich; weil die Welt zugleich im Bewußtsein Andrer ruht, ist sie außer mir.

Hierdurch aber wird erst das Selbstbewußtsein vollendet, denn ein Selbst bin ich nur im Unterschied von einem Andern. Der Geist erhebt sich ganz und vollkommen über seine eigne Schöpfung, in die er bisher versenkt war. Nun ist er erst wahrhaft er selbst; er sondert sich als der Denkende von dem, was er gedacht, stellt sich als Ich der Welt entgegen, und das Wollen, das Handeln ist möglich geworden.

Zuerst nämlich, wenn wir nicht vergessen, daß die Anschauung der Welt nur durch unsre eigne Thätigkeit zu Stande kam, hatte das Ich unbewußt die Vorstellungen erzeugt, weßhalb es die Gesetze seines Handelns nur in seinen Produkten, wie in einem Spiegel erblickt. Nachdem aber die Trennung der Welt und des Ich, „die absolute Abstraktion“, wie Schelling das nennt, vollzogen ist, ist Alles, was das Ich ferner an Bildern oder Vorstellungen producirt, vom Lichte des Bewußtseins erleuchtet. Was der Geist jetzt schafft, ist nicht mehr Wirklichkeit, sondern es sind Ideale.

Der Unterschied des Ideals, der mit Bewußtsein geschaffnen Vorstellung, von der Wirklichkeit, d. i. der mit dem Gefühl des

Zwanges geschaffnen Anschauung, macht das Wollen möglich. Verschieden sind die Ideale, die Objekte des Willens, die Bilder der eigentlich so genannten Freiheit; aber das allen Individuen Gemeinschaftliche ist dieselbe Anschauung der Welt. Sie ist die eine Grundlage, derselbe Boden, auf welchem die Wechselwirkung der Individuen geschieht, das Substrat, auf das sie bei aller Disharmonie der Freiheit beständig zurückkommen. Dies Gemeinschaftliche ist nur aus unsrer gemeinschaftlichen Natur erklärbar, vermöge deren wir die Welt so vorstellen müssen und nicht anders vorstellen können. Nur daß, wie Schelling sich ausdrückt, „kein Schöpfer und gleichförmiger Einrichter" der Intelligenzen zur Erklärung hinzugenommen werden muß, „welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind."

Wenn nun, wie das unbestreitbar ist, ohne Wirklichkeit auch kein Wollen ist, so ist ebenso klar, daß der Widerspruch zwischen dem Ideal und der wirklichen Welt den Trieb erzeugen muß, den Trieb, „das Objekt, wie es ist, in ein Objekt, wie es sein soll, zu verwandeln." Was nicht ist, dem der Geist nur eine innere Existenz zuschreibt, soll werden, soll ins äußere Dasein treten. Der Widerspruch zwischen dem nur anschauenden und dem wollenden Geist soll ausgeglichen werden. Aber „der in der Außenwelt herrschende reine Wille ist das höchste Gut."

Was garantirt uns die Verwirklichung desselben? Wer sichert der Freiheit im Gegensatz zum unberechtigten Triebe den Erfolg? Der Freiheit tritt die eigennützige Willkür Andrer hindernd in den Weg, und doch ist eben sie es, nämlich die Möglichkeit, zwischen entgegengesetzten Handlungen zu wählen, durch welche sich die Menschen der Freiheit, die ihr Wesen ist, bewußt werden. Die Verwirklichung der Freiheit hängt von der Willkür, d. i. vom Zufall ab. Was garantirt uns ihre Verwirklichung?

Kalt und gleichgültig ist für sie die Natur; unfühlend ist sie, sagt der Dichter, und das Evangelium sagt: Gott läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte. Aber dem Zufall darf die Freiheit nicht anheim gegeben sein. Darum muß über dem Mechanismus der Natur eine höhere Ordnung errichtet werden, damit in der Wechselwirkung Aller die Freiheit des Einzelnen nicht zu Grunde gehe. „Unerbittlich und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache die Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde

Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen", damit der Mensch inne werde, daß er mit seinem Wesen in Zwiespalt gerathen ist. Diese zweite Natur ist die Rechtsverfassung, die nothwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit, ohne welche für diese keine Bürgschaft ist. Denn eine, nicht durch allgemeine Naturordnung garantirte Freiheit existirt nur prekär, ist, wie Schelling sagt, „wie in den meisten unsrer jetzigen Staaten nur eine parasitisch gedeihende Pflanze, welche, einer nothwendigen Inkonsequenz gemäß, im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotnen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine Ordnung, welche so offen und unveränderlich ist, wie die Natur."

Solch ein höherer Naturmechanismus ist die Rechtsverfassung, und es ist verkehrt, dieselbe als eine moralische Ordnung zu betrachten, die auf freiem Entschluß der Einzelnen beruht. Freilich leistet die Rechtsverfassung dasselbe, was wir von einer Vorsehung erwarten, aber sie leistet es nicht etwa wie eine Vorsehung, nicht mit Ueberlegung und Vorbedacht. Wie eine Maschine ist sie für gewisse Fälle zum Voraus eingerichtet, und je mehr sie sich dem Naturmechanismus annähert, desto ehrwürdiger muß sie erscheinen. Herrscht in ihr nicht allein das Gesetz, sondern der Wille des Richters und ein Despotismus, der das Recht als eine Vorsehung ausübt, welche in's Innere sieht, so ist, nach Schellings Ausdruck, dies „der unwürdigste und empörendste Anblick, den es für ein von der Heiligkeit des Rechtes durchdrungenes Gefühl geben kann."

Aus der Willkür, der Erscheinung der Freiheit, ist die Errichtung solchen Mechanismus unmöglich zu erklären, denn was sollte sie treiben, sich selbst zu beschränken? Eine geheim ihr entgegenwirkende Nothwendigkeit muß zur Erklärung selbst der ersten und rohesten Anfänge dieser vernünftigen Naturordnung hinzugenommen werden. Ohne ihr Wissen und wider ihren eignen Willen müssen die Menschen gezwungen sein, eine Ordnung zum Behuf der Freiheit zu errichten, von deren ersten Wirkungen sie dann überraschend und unversehens selbst getroffen werden.

Ist sie aber durch eine geheime Nothwendigkeit gebildet, so hat sie doch in sich selbst wieder, obgleich sie die Bedingung der Freiheit

ist, keine Garantie des Bestehens. Freie Wesen lassen sich nur so lange zwingen, als sie ihren Vortheil dabei sehen. Auch die vollendetste, dem Charakter und Kulturzustande eines Volkes vollkommen angemessene Verfassung wäre, weil der Haltpunkt des Ganzen in die Exekutive fällt, abermals dem guten Willen, d. h. der Willkür oder dem Zufall anheimgestellt. Nur eine Organisation, die über den Einzelstaat hinausgeht, denselben wieder in ein höheres Ganzes einfügend, gewährt die Bürgschaft, die zum Behuf der Freiheit nothwendig ist. Eine Verbindung sämmtlicher Staaten, die sich gegenseitig den Rechtszustand sichern, mit einem Gerichtshof oder Völkerareopag an der Spitze, vollendet erst die Naturordnung der Vernunft.

Aber in ihrem Naturzustande verhalten sich auch die Völker wie Individuen zu einander; es gilt das Recht des Stärkeren; Willkühr und eigennützige Gelüste brechen in die Freiheit anderer Nationen ein. Die Freiheit, die als Willkür in die Erscheinung tritt, strebt ihrer Natur nach dem höchsten Ziel der vernünftigen Menschheit entgegen. Somit sind wir in einen Widerspruch hineingerathen, dessen Lösung nicht abzusehen ist. Die Freiheit soll gründen, was der Freiheit widerstrebt.

Nur wenn in dem Walten der Freiheit Nothwendigkeit aufgewiesen, nur wenn etwas Höheres gefunden werden könnte, in welchem Nothwendigkeit und Freiheit Eins sind, wäre dieser Widerspruch zu lösen. Das Nothwendige im Gegensatz gegen das Freie ist das Bewußtlose. „Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich, was mit Bewußtsein, ist durch mein Wollen in mir." Sollen also Freiheit und Nothwendigkeit in Eins zusammengehen, so muß, indem ich frei zu handeln glaube, ohne mein Zuthun, bewußtlos entstehen, was nicht durch mich beabsichtigt ward. Kraft dieses Verhältnisses zwischen dem Freien und Nothwendigen geschieht, was die Menschen nicht gewollt, oder es mißlingt, was sie gewollt. Ohne eine höhere Einheit dieser unvereinbar scheinenden Gegensätze kann überhaupt der Mensch nichts Großes wollen. Rechneten wir nicht auf Etwas, das das wirre Spiel der Willkür endlich dennoch zu einem harmonischen Ganzen ausgleicht, nicht auf eine Nothwendigkeit in der Freiheit: so wäre auch kein um die Folgen unbekümmerter Muth, keine Aufopferung, keine Begeisterung für die Pflicht.

Die Geschichte nun ist die sich stets vollziehende Lösung jenes Widerspruchs im Reich der Geister. Das in ihr erkannte Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit bedingt alles Interesse, das wir an ihr nehmen. Denken Sie sich die menschlichen Handlungen wie die Ereignisse der Natur unter einem unerbittlichen Zwange, so daß, was geschehen wird, sich ebenso berechnen ließe, wie wir in der Natur aus den vorhandnen Bedingungen den Erfolg sicher vorher bestimmen: so wäre keine Geschichte. Weil aber, was der Mensch thun wird, sich durch keine Theorie im Voraus berechnen läßt, hat er Geschichte, und insofern ist die Willkür die Göttin derselben. Aber Geschichte wäre gleichfalls nicht, wenn die Begebenheiten, welche sie füllen, Nichts wären als ein gesetzloses Spiel der Willkür, ohne Zusammenhang und Plan, ohne Faden und stetigen Fortschritt. Vielmehr macht das allmählige Verwirklichen „eines nie völlig verlornen Ideales durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigenthümliche der Geschichte" aus. Unter beständigen Abweichungen wird dem Ideale zugestrebt, so oft auch die Willkür unberechenbar den Faden des Zusammenhangs zerreiße. Dies Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit, die Identität des Bewußten und Bewußtlosen, des Geistes und der Natur, ist nur im Leben solcher Wesen möglich, die ihre Aufgabe den nach ihnen kommenden Individuen übertragen.

Nur wenn wir uns auf den Standpunkt des Einzelnen versetzen, oder nur, sofern wir einzig das bewußte Wollen in's Auge fassen, herrscht Willkür in der Geschichte; ein das Ganze überschauender Blick sähe Freiheit und Nothwendigkeit im Einklang. Das Ziel aber, oder das einzige Objekt der Geschichte ist die Gründung jener höheren Naturordnung, welche die Bedingung der Freiheit des Einzelnen ist, und die Annäherung an dieses Ziel macht den historischen Fortgang aus. Einige messen den Fortschritt nach moralischem Maßstab, der immer nur ein unklarer und willkürlicher ist; Andre nach Künsten und Wissenschaften. Diese aber gehören in die Geschichte im eigentlichen Sinn des Wortes nicht, oder nur soweit, als die Willkür durch die steigende Kultur mehr Mittel empfängt, sich auf Kosten der Freiheit Andrer geltend zu machen, wodurch das Bedürfniß einer allgemeinen Rechtsverfassung stärker fühlbar wird.

Daß bei der ungehemmten Willkür sich nicht mehr Wider-

sprüche erzeugen, als geschieht, ist nur aus einer höheren Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit zu erklären, vermöge deren „Alle dahin müssen, wo sie nicht hin wollten“, und in welcher auch das sich Widersprechende seinen Vereinigungspunkt findet. Man hat diese Nothwendigkeit in der Freiheit „bald Schicksal, bald Vorsehung genannt, ohne daß bei dem einen oder der andern etwas Deutliches gedacht würde.“ Die Voraussetzung, daß der Mensch frei in Betreff seines Handelns, hinsichtlich des Resultates seiner Handlungen aber von einer Nothwendigkeit abhängig sei, diese Voraussetzung „aus der Vorsehung oder dem Schicksal erklären, heißt, sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll.“ Man hat die Ausgleichung des Widerspruches in einer sogenannten moralischen Weltordnung gesucht, die, wie Sie erinnern, durch Fichte zu einem philosophischen Glaubensartikel erhoben, und an die, als an einen Gott, geglaubt ward, gegen welchen gehalten der persönliche Gott der Religion nur ein Götze sei. Aber Schelling weist nach, daß die Idee einer moralischen Weltordnung nur eine Forderung ist, unvermögend das Problem zu lösen, das sich uns bei der Betrachtung der Geschichte aufdrängt. Als unabhängig von der Freiheit ist das Dasein einer solchen moralischen Weltordnung nicht nachzuweisen. Denn ist dieselbe doch nur, sofern wir sie errichten, „wo ist sie denn errichtet?“ So lange nicht Alle sie wollen, „existirt sie auch nicht.“ Sie ist mithin nur eine Forderung, aber keine wirkliche Lösung des Widerspruchs.

Weil Freiheit nur im Lichte des Bewußtseins ist, kann die höhere Nothwendigkeit, welche den Erfolg der Handlungen für die letzten Zwecke sicher stellt, nur ein Bewußtloses sein, denn das Bewußtlose ist im Wollen das Nothwendige. Da aber dennoch durch die Nothwendigkeit die bewußte Freiheit nicht aufgehoben wird, so muß das Gesuchte, in welchem der Widerspruch ausgeglichen ist und sich ewig ausgleicht, gleich hoch über dem Bewußten und Bewußtlosen liegen. Weder Subjekt noch Objekt, weder Natur noch Geist, ist es die absolute Identität von beiden, mit der wir die Betrachtung des schellingschen Systemes eröffneten, zu der wir nun auf dem Boden der Wirklichkeit zurückgeführt sind. Hier aber offenbart sie sich uns als der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit, als das Bewußtlose im Bewußten, als das Bewußte im Bewußtlosen.

„Wenn wir uns, sagt Schelling, die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem Jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in Allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unsrer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der Rollen, die wir spielen.“

Aus dieser Vergleichung sehen Sie, daß, wenn die Geschichte auch die Wesenseinheit oder Identität von Freiheit und Nothwendigkeit, sie dieses doch nur in einer unendlichen Annäherung, aber vollkommen an keinem Punkte ist. Vermöge der Licenz, welche in der neuesten Philosophie mit den scharf ausgeprägten Begriffen der Religion getrieben wird, nennt Schelling seine absolute Identität, von der er behauptet, daß ihr keine Prädikate des Intelligenten, also weder Freiheit, noch Bewußtsein zukommen, Vorsehung oder Gott, wie auch Fichte schon gegen allen religiösen Sprachgebrauch seine moralische Weltordnung genannt hatte; oder auch, mit mehr philosophisch klingendem Wort, das Absolute, welche drei Bezeichnungen sich alsdann durch einander wirren. Da nun in der Geschichte die absolute Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, des Geistes und der Natur, nirgends vollkommen realisirt wird, womit begreiflich die Freiheit und also auch die Geschichte zu Ende wäre: so sieht unser Philosoph sich zu der Behauptung getrieben, daß „die Geschichte als Ganzes eine fortgehende, allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ ist. Nirgends in ihr ist „eine einzelne Stelle zu bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre.“ „Denn Gott ist nie; wäre er, so wären wir nicht.“ Die Geschichte ist freilich eine Offenbarung, aber „eine nie ganz geschehene Offenbarung des Absoluten.“

Hiernach sind die Perioden der Geschichte zu bestimmen. „Die

erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Herrlichste zerstört." In diese tragische Periode fällt „der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf Erden nur ein ewiger Wunsch ist." In der zweiten Periode ist die blinde Macht die in der ersten waltete, „in ein offnes Naturgesetz verwandelt." Sie beginnt von der Ausbreitung der großen römischen Republik. „Die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht" brachte die Völker in Berührung, daß die Sitten und Gesetze, die Künste und Wissenschaften der einzelnen gegenseitig ausgetauscht und zum Gemeingut werden konnten. Dadurch dienten die Völker einem Naturplan wider ihren Willen, dessen vollständige Entwicklung den allgemeinen Völkerbund herbeiführen muß. In dieser anderen Periode leben auch wir, jedoch so, daß wir den Anbruch der dritten ahnen und ihren Charakter beschreiben können. Die höhere Nothwendigkeit, welche zuerst als blindes, kaltes Schicksal, danach als Naturplan erschien, wird sich in der dritten Periode „als Vorsehung entwickeln." Alsdann wird begriffen, daß Schicksal und Naturplan „schon der Anfang einer, auf unvollkommne Weise sich offenbarenden Vorsehung war." „Wann diese Periode, fügt Schelling hinzu, beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wann diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein."

Also in der Geschichte ist Gott nie. Die Wesenseinheit des Subjektiven und Objektiven, die absolute Identität ist in der Geschichte, aber nur in ewigem Werden. Uns genügt nicht die Aussicht in eine unbestimmte Ferne. Die philosophische Wahrheit muß im Reiche des Wirklichen irgendwo zu finden sein.

Ist nun eine mit Bewußtsein vollzogne Thätigkeit jedes Mal zweckmäßig, weil die Absicht, das bewußte Ziel, zum Handeln treibt, so kann der geschilderte Widerspruch auch als ein Widerspruch des Zweckmäßigen oder Absichtsvollen und des Zweck- oder Absichtslosen aufgefaßt werden. Folglich kann die wirkliche Einheit der Gegensätze nur in einem Produkte gefunden werden, „das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein." Solche Produkte aber erzeugt die organische Natur, deren wahre Erklärung aufge-

hoben ist, wenn man ihr eine bewußte, nach Zwecken schaffende oder organisirende Macht an die Spitze stellt. Der ganze Zauber, welcher sie umgiebt, „beruht auf dem Widerspruch, daß sie, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus- und durchein zweckmäßig ist.“ Hier also ist das in der Geschichte, im freien sittlichen Handeln Getrennte beisammen. „Die Pflanze ist ganz, was sie sein soll: das Freie in ihr ist nothwendig und das Nothwendige ist frei.“ „Was wir Natur nennen, sagt Schelling, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht.“

Soll nämlich das bewußtlose und doch zweckmäßige Wirken der Natur vollkommen von uns verstanden werden, so müssen wir im Geiste selber ein Handeln nachweisen, das die Merkmale des Bewußten und Bewußtlosen, des Freien und Nothwendigen in sich vereinigt enthält. Denn es ist die Aufgabe der Philosophie, im Menschen die gesuchte Harmonie zu finden. Eine solche Handlung seiner müßte den Charakter des Freiheits- und Naturproduktes in sich vereinigen, von jenem das Bewußtsein, von diesem das Bewußtlose im Produciren haben.

Die künstlerische Thätigkeit vereinigt beide Merkmale, denn sie ist bewußtlos bewußtes Schaffen. Absichtsvoll geht der Künstler an die Vollendung seines Werkes, aber er geht daran, von einer ihm selber dunklen Macht getrieben, die wir mit dem Worte des Genies bezeichnen, und die in ihm dasselbe, was die Vorsehung oder das Schicksal in der Geschichte ist. Alles freie Handeln hat einen Zweck außer sich, das künstlerische Produciren hat einen solchen nicht. Vielmehr, aus der Unabhängigkeit von äußeren Zwecken entspringt die Heiligkeit und Reinheit der Kunst. Es ist Barbarei, von ihr verlangen, daß sie dem Sinnenvergnügen dient; nur ein Zeitalter, sagt Schelling, „das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes in ökonomische Erfindungen setzt,“ beurtheilt die Kunst nach Nützlichkeitsprincipien. Nicht einmal die Moralität zu fördern, ist sie da, sondern das eben ist ihr eigenthümliches Wesen, daß sie allen Zweck entbehrt, ohne welchen das freie Handeln nicht denkbar ist, welcher eben es zu einem freien macht. Zugleich aber ist auch die bewußte Thätigkeit im künstlerischen Produciren; sie ist das, was mit Bewußtsein und Ueberlegung geübt wird, gelehrt und

gelernt werden kann, die Technik, oder die in engerem Sinne so genannte Kunst. Hinwiederum sie allein, die gelernte Fertigkeit, das nur absichtsvolle Schaffen erzeugt Produkte, an welchen Keiner sich ergötzen kann. Nur wenn der dunkle Drang des Genius den Künstler treibt und zwingt, wenn sich mit dem Absichtsvollen das Bewußtlose vereint, das nicht gelernt, nicht durch Uebung erlangt wird, „sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann“, erst aus dieser bewußtlos bewußten Thätigkeit geht das wahre Kunstwerk hervor. Der Schmerz der Entzweiung und des Widerspruchs, der den freien, von einem dunklen, zwingenden Genius beherrschten Menschen im innersten Wesen erfaßt, „endet im Gefühl einer unendlichen Harmonie.“ „Aller Trieb des Schaffens steht mit der Vollendung des Produktes stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst.“

Im Kunstwerk treffen die Merkmale des Freiheits- und Naturproduktes zusammen; die in der Geschichte gesuchte und vorausgesetzte aber nirgends gefundne Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit schauen wir in ihm. Denn außer dem, was der Künstler in sein Werk hineingelegt hat, hat er gleichsam instinktartig eine Unendlichkeit dargestellt, „welche ganz zu entwickeln, kein endlicher Verstand fähig ist.“ Da hier die Widersprüche versöhnt sind, die uns bisher verfolgten, so trägt jedes Kunstwerk „den Ausdruck der Ruhe und stillen Größe selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes und der Freude ausgedrückt werden soll.“ Weil aber die Darstellung des Ewigen oder Unendlichen im Endlichen Schönheit ist, so ist Schönheit der Grundcharakter jedes Kunstwerks. Das Naturprodukt, weil nicht aus dem den Künstler dämonisch treibenden Widerspruch hervorgegangen, ist nicht nothwendig, sondern nur zufällig schön und kann unmöglich der Kunst die Regel geben. Vielmehr umgekehrt muß das, was die Kunst Vollkommnes hervorbringt, zur Norm dienen, um die Naturschönheit danach zu beurtheilen.

Somit ist die Wirklichkeit der Harmonie, die, in der Geschichte an keinem einzelnen Punkte nachweisbar, bloße Voraussetzung, Objekt des Glaubens ist, im Werke der Kunst erreicht. Was niemals zum Bewußtsein kommt, die absolute Identität, strahlt uns aus ihm zurück. Nicht weiter erklärbar ist das Zusammentreffen der beiden beschriebenen, immer sich fliehenden, „nimmer sich findenden Thätigkeiten, aber dennoch ist es eine unleugbare Er-

scheinung. Darum ist nach Schellings Ausspruch „das Kunstwerk die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es nur ein Mal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.“

Mit dem Organ der intellektuellen Anschauung, mit jenem Organ, das unmittelbar die höchste Wahrheit, die absolute Identität erfaßt, haben wir die Darstellung des schellingschen Systemes eröffnen müssen, und mit der ästhetischen Anschauung schließt es sich ab. Intellektuelle Anschauung und Dichtungsvermögen sind im Wesen dasselbe. Der ursprüngliche Grund aller Wesenseinheit des Subjektiven und Objektiven, des Geistes und der Natur, konnte nur durch die intellektuelle Anschauung erfaßt werden; dieser Grund ist durch die ästhetische Anschauung, welcher das Kunstwerk seinen Ursprung verdankt, in eine sinnliche Wirklichkeit übergegangen. Mit dem Konflikt entgegengesetzter Thätigkeiten beginnt die Naturphilosophie; mit der Lösung desselben im Kunstwerk endet die Philosophie des Geistes. „Die Kunst, sagt Schelling, ist deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste öffnet, wo in ewiger, ursprünglicher Einheit, gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist.“

Wenn nun auch das Kunstwerk mit Recht als eine Harmonie des Bewußten und Bewußtlosen, des Freien und Nothwendigen, des Absichtsvollen und Absichtslosen, oder wie man diesen Gegensatz anders bezeichnen möge, charakterisirt wird, so fragt es sich nun, ob der Philosoph im Stande ist, uns ein Kunstwerk aufzuweisen, das vollkommen seiner Idee entspricht. Vor einem solchen möchten wir immerhin mit ihm anbetend, als vor dem Wunder, das nur ein Mal zu existiren braucht, niederknien; denn wir als Philosophen hätten dann ganz dasselbe, was der Religiöse in seinem Mensch gewordnen Gott verehrt. Aber obgleich Schelling von einem solchen Werke, aus welchem die absolute Identität sinnlich zurückstrahlt, als von etwas Wirklichem redet, hat er sich wohl gehütet, uns zu sagen, wo das Wunder aller Wunder zu finden ist, zaghafter darin, als das Evangelium, das uns nach dem Stall in Bethlehem zeigt. Und das mit gutem Grunde; denn aus der Illusion, in die uns seine Schilderung versetzt, wären wir, da wir mit der Kritik und nicht mit dem Glauben kämen, plötzlich herausgefallen. Abermals

also hält sich diese Philosophie, fern der Wirklichkeit, in abstrakten Regionen, wo ihren Aussagen schwer beizukommen ist. Die Philosophie hat sich in das Gewand des Glaubens gehüllt. Sie spricht von wirklichen Kunstprodukten, die uns besser, als alle nüchtern besonnene Forschung, die höchste Wahrheit, wie mit einem Schlage, vor die Sinne zaubern, und kann doch immer nur meinen, was die Kunst leisten soll, nicht was sie wirklich leistet. Denn auch sie, so sehr sie immer den Menschen beselige und über die Widersprüche des jammervollen Lebens freundlich erhebe, auch die Kunst ist auf dem Wege nach einem nie zu erreichenden Ziel begriffen. Auch ihre Meisterwerke tragen, wie alles Menschenwerk, wie das sittliche Handeln, wie die Wissenschaften, den Stempel der Endlichkeit; das Vollkommne aber bleibt auch in der idealischen Welt ein frommer Wunsch. Darum steht es dem Philosophen schlecht, in den Produkten der Kunst die gelungne Lösung seiner Aufgabe zu suchen.

Es ist nicht abzusehen, warum hier die Geschichte zurücktreten muß. Was Schelling das Absolutum oder Gott nennt, soll sich nie vollkommen in der Geschichte, aber vollkommen soll sein Gott sich im ästhetischen Produkte offenbaren. Nun aber muß, wer das behauptet, von der Befriedigung, die ein sittliches Streben gewährt, eine mangelhafte Vorstellung haben. Die selige Ruhe, welche den Künstler bei Vollendung seines Werkes erfüllt, theilt mit ihm der sittliche Mensch, und jede wahrhaft große That ist ebenso ein Werk des Genius, ist ebenso aus einer tief inneren Entzweiung hervorgegangen. Bewußtloses und Bewußtes, Absichtsloses und Absichtsvolles treffen hier ebenso zusammen. Wer, von unwiderstehlichem Drange getrieben, das sinnliche Leben einem höchsten Zwecke opfert, ist in demselben Maße, wenn auch nicht in derselben Weise, ein Künstler wie Göthe oder Raphael. Die Geschichte zeigt uns ebenso viele sittliche als ästhetische Genies, wenn gleich die Produkte der ersteren nicht in Gallerien und Bibliotheken prangen. Darum ist schwer zu begreifen, warum eine Philosophie des Geistes die Welt der Kunst so viel höher als die Welt der Geschichte stellt.

Nicht in der Sache, sondern in der Neigung, im Charakter oder der Individualität, d. h. in dem, was in der Philosophie nicht mitzusprechen hat, ist der Grund zu suchen, daß unser Philosoph in der Kunst findet, was er vergeblich in der Geschichte sucht. Das aber ist nicht zu verwundern, daß letztere seine Gedankenwidersprüche

fälisch nicht ausgleicht; thut dies doch in Wahrheit auch kein Werk der Kunst, weder die heilige Nacht des Correggio noch die Betteljungen des Murillo. Denn für das an sich Unvereinbare wird niemals eine Harmonie gefunden. Hat es mit der Willkür, welche die Philosophie postulirt, seine Richtigkeit, steht dem Menschen wirklich zu irgend einer Zeit die Wahl gänzlich frei, so daß nicht bloß für seine Erkenntniß, sondern an und für sich die Entscheidung noch schwankend wäre, dann freilich steht die Nothwendigkeit im Widerspruch mit ihr; wie umgekehrt, wenn jede Handlung, wie eine Naturerscheinung, durch Ursachen bedingt ist, die Willkür damit im Widerspruche steht. Den Gegensatz begreifen wir vollkommen; aber das Unbegreifliche ist die Identität oder Harmonie.

Klarheit ist hier nur in den Gegensätzen. Entweder wir gestehen dem Menschen die Freiheit zu, behaupten also, wenn es gleich weder durch Erfahrung zu beweisen, noch auch durch das Denken zu begreifen ist, er stehe nicht unter dem allgemeinen Kausalzusammenhange. Dann ist die Geschichte ein regelloses Spiel der Willkür, durch keine Nothwendigkeit zu einem sinnvollen Ganzen auszugleichen, weil sie mit jeder freien That von vorn beginnt. Aber sie ist doch, also betrachtet, Etwas, mit dem sich eine in sich widerspruchslose Vorstellung verbinden läßt, weil so ja von einer Nothwendigkeit, einer dunklen Macht oder dergleichen, die, wo sie wirksam wäre, ihr Gegentheil, die Freiheit, augenblicklich vernichten würde, nicht die Rede ist. Oder wir glauben an eine Vorsehung, sei diese nun in der ersten, zweiten oder dritten Periode der Geschichte offenbar. Ist sie die eine Alles lenkende Macht, so ist die Weltgeschichte eine Bühne, auf der wir uns an freilich unsichtbaren Dräthen bewegen, und keine theologische oder philosophische Spitzfindigkeit versüßt uns die Rolle, die wir spielen müssen. Aber wiederum ist hierbei etwas Klares zu denken.

Wir sind hiermit in einem Konflikte befangen, welchen keine Bilder lösen. Die Geschichte soll kein Marionettentheater sein, keine Bühne, auf der wir die Worte sprechen, die Thaten vollführen müssen, welche für uns der Dichter gedichtet hat, auch kein Spiel der Willkür, das sich nie zu einem Ganzen reimt. Vielmehr der Dichter ist und die Spieler sind, aber sie sind nicht als verschiedne Personen. Das ist des Räthsels Lösung. Der eine Dichter soll in uns Allen dichten, und zwar so, daß wir vollkommen frei, aber doch auch mit

so viel Rücksicht auf ihn reden und handeln, daß unsre Worte und Thaten ein einheitliches Drama bilden. Ja, wenn eine solche Bühne nur nicht selbst eine Dichtung wäre! Wie kann ein Bild, dem keine Wirklichkeit entspricht, eine Vorstellung, von der wir schlechterdings keine Vorstellung haben können, uns eine philosophische Wahrheit deutlich machen? Wie ein solches theatrum mundi möglich sei, darüber hätten wir von der Philosophie des Geistes Aufschluß gewünscht. Hier aber soll ein Geheimniß durch ein Räthsel erklärt werden.

Noch eine Betrachtung der Geschichte ist möglich, welche die Willkür in ihr ebenso ausschließt, als die über ihr schwebende Nothwendigkeit. Wenn nun die Willkür eine Täuschung ist, und eigentlich nur darin besteht, daß dem Geiste die, durch den Charakter sicher bestimmte, Richtung des Willens in jedem einzelnen Fall selbst noch verborgen ist, so daß es scheint, der Mensch wähle, während er nur selbst noch nicht weiß, was er seiner Natur nach wollen muß: so herrscht im Reich des Geistes, wie in der Natur, die Nothwendigkeit, nur nicht eine höhere, sondern die innere, eigne, und es ist hier wie überall derselbe Kausalzusammenhang. Der alte Kant sagte, daß bei genauer Kenntniß eines Menschen sich alle seine Handlungen wie eine Mondfinsterniß vorausberechnen ließen. Schelling behauptet, daß alsdann keine Geschichte wäre oder kein Interesse an der Geschichte, weil so ja nach einer Theorie bestimmt werden könnte, was geschehen muß. Allerdings ist dies richtig, es könnte bestimmt werden, aber nur bei genauer Kenntniß des Menschen, das will sagen aller Menschen, wozu, um die Theorie nun auch anzuwenden, Nichts weiter, als eine Allwissenheit erforderlich wäre. Da uns nun diese fehlt, so kann trotz der einzig herrschenden Gesetzmäßigkeit doch auch wieder nicht bestimmt werden, was geschehen muß; und daß wir nun geschehen sehen, was wohl berechnet werden könnte, aber in keinem Momente berechnet werden kann, darauf beruht unser Interesse an der Geschichte.

Dasselbe ist noch durch etwas Anderes bedingt. Fortschritt ist in ihr und Streben nach einem Ziel, nicht weil durch eine dunkle Nothwendigkeit die Menschheit auch wider ihren Willen einem unverrückbaren Ziele entgegengeführt wird, sondern weil, wenn auch die Individuen sterben, doch damit der historische Zusammenhang nicht abgerissen wird. Denn was wir thun und erfahren, was

wir hoffen und leiden, den flüchtigen Augenblick mit Allem, was ihn füllt, verwandeln wir in Begriffe und vertrauen die Gegenwart der bleibenden Sprache an. So bleibt die Gegenwart, während sie entschwindet, aber vergeistigt. Die kommende Zeit empfängt von der vergangnen ihr Erbtheil; es reißt der Faden des Bewußtseins in der Menschheit so wenig, als im Leben des einzelnen Menschen, welche erstere eben deßhalb einem sich fort und fort entwickelnden Individuum gleicht. Weil Einheit des Bewußtseins in der Menschheit ist, darum auch Einheit des Strebens, darum auch Fortschritt und Entwicklung; und die Widersprüche im Ganzen können nicht schroffer werden, als in dem Individuum, das trotz derselben immer ein eines bleibt.

Es wäre nun noch zu untersuchen, mit welchem Rechte die Philosophie des Geistes für ihre höchste Wahrheit, das Absolute, das sich nie vollkommen in der Geschichte, aber vollkommen im Kunstwerk offenbart, den aus der Religion entlehnten Namen Gottes in Anspruch nimmt. Aber ich ziehe es vor, dem Verhältniß der schellingschen Philosophie zur Religion eine eigne Betrachtung zu widmen, weil dazu ein reiches und interessantes Material vorhanden ist.

XIII.

Schelling.

(Vierte Vorlesung).

Während gewöhnlich in der Darstellung der schellingschen Philosophie mehre Perioden derselben, vier oder fünf, unterschieden werden, etwa wie eine Biographie die verschiedenen Lebensalter gesondert für sich darzustellen pflegt, habe ich es versucht, Ihnen über diese Philosophie, als über ein Ganzes, einen Ueberblick zu geben. Denn das bisher Betrachtete bildete nicht so sehr verschiedne Entwicklungsstadien, als vielmehr die verschiednen Glieder eines einheitlichen Lehrgebäudes. Indem ich Ihnen zuerst die Lehre von dem Absoluten und seiner Erkenntnißart, oder von der absoluten Identität, das ist von der Wesenseinheit des Geistes und der

Natur, danach aber die Philosophie der Natur und des Geistes, als die besonderen Zweige jener höchsten Wissenschaft vorgetragen habe, ist damit freilich das der Zeit nach Spätere an den Anfang gestellt; denn erst nachdem Schelling die Philosophie der Natur und des Geistes ausgearbeitet hatte, ging er an die Darstellung des Ganzen, an das System der absoluten Identität. Aber seine hierher gehörenden Werke sind in wenig Jahren vollendet, und bilden, von Einzelheiten abgesehen, ein Ganzes, weßhalb mit dem letzten begonnen werden kann. Dagegen müssen nun die bald nach Anfang dieses Jahrhunderts herausgegebnen Werke besonders betrachtet werden.

Insoweit Schelling aber auf die Entwicklung der deutschen Philosophie Einfluß übte, hat er es durch die bisher vorgetragnen Lehren gethan, und eine populäre Darstellung derselben könnte immerhin hiemit sein System verlassen. Jedoch darf am wenigsten in einer solchen das Verhältniß unberücksichtigt bleiben, in welches der Philosoph zu der um ihn herrschenden Religion getreten ist. Denn auf die Religion, die ja die Philosophie der großen Menge ist, vom Staate garantirt, muß immer ein philosophisches Lehrgebäude den ersten und nachhaltigsten Einfluß üben. Möglich auch, daß das Umgekehrte statt findet; keinenfalls aber können sich Philosophie und Religion ignoriren.

Sobald das schellingsche System, wenn auch in der Ausführung mangelhaft, so doch in seinen Grundzügen fertig dastand, mußte die Frage beantwortet werden, welch' ein Verhältniß es zur Religion einnehme. Die Beantwortung aber konnte nicht schwierig sein. Da nämlich der Nachweis der Wesenseinheit alles Dessen, was in der räumlich und zeitlich ausgebreiteten Welt erscheint, das Charakteristische dieses Systemes ausmacht; da in demselben die Welt der Natur und des Geistes nur als die dem Grade nach verschiednen Manifestationen des einen und selben Grundwesens gelten; da immer und überall nur ein sich stufenweise entfaltendes Leben ist: so versteht es sich von selbst, daß es über oder außer dem in Natur und Geschichte gefundnen Einen nicht noch ein Andres oder Höheres geben kann. Schelling nennt dies Eine in Allem das Absolute und protestirt gegen jeden Versuch, das Besondere oder die einzelnen Dinge als dessen Werke oder Geschöpfe von ihm abzuleiten, etwa wie die Religion von der Welt behauptet, daß sie von einem Gott

hervorgebracht sei, oder von der Geschichte, daß sie von ihm geleitet und regieret werde. Das Absolute ist ja eben das Eine, außer dem Nichts ist, das also auch nicht ein Andres, eine Welt, sich gegenüber haben kann, wodurch es selbst wieder ein Endliches würde. Vielmehr erscheint uns das Absolute selbst in Gestalt der Pflanze und des Thieres, wie in der Entwicklung der Geschichte.

Wenn wir nun auf die geistigen Eigenschaften des Bewußtseins und Willens, der Liebe und Gerechtigkeit, der Macht und Weisheit, als auf das Wesentliche in jedem Gottesbegriff, den Nachdruck legen; wenn wir ferner die Schöpfung und Regierung der Welt als die nothwendigen Daseinsbethätigungen eines Gottes betrachten, so daß, wenn diese in dem Sinne, den sie eigentlich haben, geleugnet sind, auch von einem Glauben an ihn nicht mehr die Rede sein kann: so folgt, daß die Identitäts-Philosophie irreligiös in ihrem Grund und Wesen ist. Und weil jedenfalls der Gott der christlichen Religion als persönlicher Weltschöpfer geglaubt und verehrt wird, so scheint der Konflikt dieser mit einer solchen Philosophie unvermeidlich.

Ihn zu vermeiden, bietet sich jedoch ein naheliegendes Mittel dar. Wenn doch nach dem rechten Wort für das Eine in Allem von der Philosophie gesucht wird, warum sollte dasselbe, wie es das Absolute oder die absolute Identität genannt ist, nicht auch Gott genannt werden können? Freilich müssen die Vorstellungen, die sonst mit diesem Namen verbunden sind, alsdann fern gehalten werden; aber wir wissen ja, daß die Anschauungsweisen der Gottheit fortwährend wechseln. Ueberdies, da ein persönlicher Gott von dem Vorwurf der Endlichkeit schwer zu befreien ist, scheint die Religion nur zu gewinnen, wenn ihr Gott als das eine Wesen aller Dinge, Allem gleich gegenwärtig, wenn er als Das anerkannt wird, was die nach Einheit strebende Vernunft das Absolute nennt. Hierbei ist dann noch der Vortheil, daß die Beweise für sein Dasein, die durch Kant außer Geltung gesetzt wurden, gänzlich überflüssig sind. Das Dasein Gottes, als des Absoluten, bedarf keines Beweises; die Substanz aller Dinge, das in allem Wechsel Beharrende, das wir hinter den Erscheinungen zu suchen und zu finden gezwungen sind, beweist sich selbst, sofern ja die Welt gleichsam der Leib des ihr immanenten Gottes ist.

Es hat nicht lange gewährt, bis Schelling das Eine in Allem, das er durch seine Philosophie zum klaren Bewußtsein zu bringen

suchte, Gott genannt hat, und er hat es nicht einmal nöthig gefunden, diese Namensvertauschung zu rechtfertigen. Der Pantheismus, der noch heute Zahllose mit der Religion aussöhnt, datirt seine Macht und Herrschaft in unserm Vaterlande von dieser Zeit, und die Philosophie war, seitdem sie der Religion ihren heiligsten Namen entlehnte, mit einem Male die Vernunfterkenntniß des Göttlichen. So viel leichter als der kantischen, war dieser Philosophie das Freundschaftsbündniß mit der Religion. Das über alle Erscheinung hinausreichende Wesen aller Dinge hatte Kant für die menschliche Vernunft, deren Erkenntniß er auf das Gebiet der Erfahrung beschränkte, für ewig unerreichbar erklärt. Die Philosophie Schellings hatte es nahe. „Von Allem, sagt darum dieser, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses Ewige selbst. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Ueberzeugung müssen wir auch jetzt noch Denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen, zurufen: Kommt her zu Physik und erkennt das Ewige."

Dieser auf allen Stufen des Naturlebens wie in allen Perioden der Geschichte sich offenbarende Gott, der aller Zeit und allem Raum gleich Gegenwärtige, scheint jedoch mit der Grundlehre des Christenthums von der vollkommnen Offenbarung seiner in einer Zeit und in einem Menschen in Widerspruch zu stehen. Der seines Gottes gewisse und in ihm lebende Pantheist darf sich nicht scheuen, eine Offenbarung, wie der orthodoxe Glaube sie behauptet, als geistlosen Buchstabendienst zu verwerfen, und unser Philosoph hat sich nicht gescheut, dies zu thun. Er hat ausgesprochen, daß keine Religion die Wahrheit vollkommen enthalte, daß alle religiösen Lehren nur Symbole der Wahrheit seien, daß aber der Offenbarungsbegriff, ohne wissenschaftlichen Werth, höchstens noch im Volksunterrichte beibehalten werden dürfe, weil schon nach Lessing etwas Andres ein Bibliothekar ist, und etwas Andres ein Pastor. Zur Einleitung in das Studium jener zeigt Schelling den zukünftigen Geistlichen die Widersinnigkeit, die Offenbarung buchstäblich oder eigentlich aufzufassen, und wie die biblischen Bücher dem geistigen Ver-

ständniß der religiösen Wahrheit eigentlich nur hinderlich gewesen seien, die doch an Gehalt hinter Offenbarungsbüchern früherer Zeit, vornehmlich den indischen, weit zurückstehen. Wie sollte auch das Christenthum etwas Uebernatürliches sein, da doch sein Eintritt in die Geschichte, wie seine Ausbreitung aus rein historischen Bedingungen, aus nationalen Hoffnungen und vorhandnen Anschauungen vollkommen erklärbar sei? Nur wenn die Dogmen als die sinnlichen Hüllen einer tiefern oder allgemeinen Wahrheit aufgefaßt werden, haben sie Werth und Bedeutung, wie es z. B. von der Dreieinigkeit klar ist, daß sie, buchstäblich verstanden, alles Sinnes entbehrt. „Die Menschwerdung Gottes in Christo, sagt Schelling, deuten die Theologen empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings Nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist." „Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung in Ewigkeit." „Die christlichen Missionäre, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkünden, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert; sie fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur ein Mal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, fügt Schelling hinzu, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, als die christlichen Missionäre von der ihrigen." So entschieden ist schon zu Anfang dieses Jahrhunderts das Wesentliche dessen ausgesprochen, wodurch später so siegreich das biblische und kirchliche Christenthum bekämpft ist, und selbst die berühmte straußische Evangelienkritik und Auffassung Christi ist ein Kommentar zu diesen Worten unsres Philosophen.

Ein sich selber klarer Pantheismus kann, ohne sich selbst zu verleugnen, zum Christenthum kein wesentlich andres Verhältniß, als zu einer jeden der verschiednen Religionen einnehmen. Da er in Allem das Eine findet, bedeuten sie, die allmählig hervortreten und immer vollkommneren Platz machen, in der Geschichte dasselbe, was die Stufenleiter der Wesen in der Natur bedeutet. Wie aber der Wesensunterschied des Christenthums von allen andern Religionen, den dasselbe eifersüchtig behauptet, gegen das in ihnen Identische verschwindet, so ist es dem Pantheismus eigenthümlich, überhaupt alles individuelle Sein verschwinden zu lassen, wie in der Geschichte,

so im Reiche der Natur. Da das eine Wesen das wahrhafte Sein ist, so ist das Fürsichbestehen der Dinge nur Schein oder Täuschung, und alles Besondre, dem wir gewöhnlich ein Sein zuschreiben, ist im Grunde nur das Nichtseiende. Als darum ein Gegner Schellings die Philosophie desselben boshaft die Philosophie des absoluten Nichts nannte, bestätigte jener dieses Urtheil. Sie ist nämlich die Philosophie des Nichts der endlichen Dinge, durch welche das eigentliche Sein, das Göttliche, hindurchleuchtet. Aber der an dem Endlichen und Vergänglichen haftende Verstand weiß zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung keinen Unterschied zu machen.

So viel Bestechendes für das Gemüth der Pantheismus mit seiner Gottinnigkeit aber auch haben möge: sobald der Blick das Wirkliche mit seinen Widersprüchen und schroffen Gegensätzen in's Auge faßt, muß die Alleinheit aller Dinge als eine Forderung erscheinen, die wohl ausgesprochen werden kann, aber in der wirklichen Welt nicht wahr zu machen ist. Denn die Erfahrung zeigt uns den Kampf des Einzelnen gegen das Einzelne; die Kräfte gerathen in Konflikt und vernichten sich gegenseitig; ein todesfeindlicher Zwiespalt zerreißt die anorganische wie die organische Natur. Kann denn in den Manifestationen seines Daseins der eine Gott gegen sich selber wüthen? Woher doch die furchtbare Disharmonie, der Angstschrei der Kreatur, wenn Alles des einen Wesens bunte Hülle ist? Je höher aber das Leben sich steigert, wenn es gar zum Bewußtsein seiner im Menschen erwacht ist, gewinnen die Widersprüche an Energie. Es bricht in einem und demselben Wesen der Konflikt hervor, und während die Naturwesen sich nur gegenseitig bekämpfen, geht durch das Innere des Menschen der Riß, so daß er seiner eignen besseren Ueberzeugung widerstrebt. In einer pantheistischen Weltanschauung sind Uebel und Sünde unerklärlich, von deren wirksamem Dasein uns doch die Erfahrung in jedem Augenblicke überzeugt.

Der entschiedenste und klarste aller Pantheisten, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geborne Benedikt Spinoza, war im Denken kühn und im Leben sittlich rein genug, um das Nichtsein auch des Bösen zu behaupten und dadurch die Einheit seiner Substanz oder Gottes, des einzigen Seins, zu retten. Aber auch auf einen sittlich reinen Geist kann die Qual und das Leiden der Welt so tiefen Eindruck machen, daß die Erklärung des überall

hervortretenden Widerspruchs zum Problem alles seines Forschens wird. Kurz vor Spinoza war durch den Versuch, eben dies Räthsel zu lösen, der Schuster Jakob Böhme zum Philosophen geworden, nur daß, wie dies nicht anders sein konnte, seine Gedanken sich in phantastisch sinnliche Hüllen kleideten. Da er, wie er sagte, nicht in den Himmel gestiegen sei, um das Wesen Gottes und den Ursprung aller Dinge zu erkennen, sondern da Himmel und Erde mit allen Wesen, dazu Gott selber, im Menschen liege, so war es ihm vergönnt, in innerer Anschauung von dem Streit und der Qual aller Kreaturen den Grund im ewigen Gott zu erkennen. In die Schriften dieses merkwürdigen Mannes hat sich Schelling ebensosehr, wie in die des Spinoza, vertieft, und während er den letztern bei der Darstellung seines Identitätssystems zum Muster nahm, hat späterhin der görlitzer Schuhmacher immer entschiedneren Einfluß nicht bloß auf sein Denken, sondern auch auf die Einkleidung seiner Gedanken gewonnen. Die starre Ruhe der Alles verschlingenden göttlichen Einheit des Spinoza hat er durch den Kampf der göttlichen Principien, den uns Böhme schildert, gleichsam belebt und in Fluß gebracht.

Ist nämlich das Absolute oder Gott das einzige Sein, und ist es, wie wir geltend machten, doch auch zugleich unmöglich, der erscheinenden Welt mit ihren harten Widersprüchen alle Realität abzusprechen, so kann der Grund dessen, was an Selbständigkeit in ihr gefunden wird, nur in einem Abfall vom Absoluten zu suchen sein, welches sehr sinnliche Wort unwillkürlich an den in der Bibel erzählten Sündenfall erinnert. „Vom Absoluten zum Wirklichen, sagt Schelling, giebt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur, als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.“ Dann aber kann auch das Absolute nicht mehr, wie es bisher geschehen war, als das durchaus Bestimmungslose gedacht werden. Die Erfahrung des Uebels und Bösen in der Welt, dessen Realität unleugbar ist, weist auf Etwas hin, das in Gott selber nicht göttlich ist. Dieses nun nennt Schelling den Ungrund oder dunklen Grund in Gott; freilich nicht etwas Andres oder ihm Gegenüberstehendes, aber doch die blinde oder ungeistige Naturbasis, die Bedingung seiner geistigen Existenz. Erst durch das Ueberwinden dieses ringt sich das göttliche Leben zum Dasein empor, wie ja auch dem Menschengeiste nur an

einem Andern das Bewußtsein, die Erkenntniß und der Wille erwachen. Aus diesem innergöttlichen Leben oder Entwicklungsproceß, in welchem Gott durch sich selbst Gott wird, geht die Schöpfung der Welt hervor, und zugleich erklärt sich aus diesem ewigen Kampfe die über die Natur ausgebreitete geheime Melancholie. In dem Heer der Uebel, das wir wüthen sehen, waltet das Wirken des dunklen Grundes fort. Denn obgleich in der Schöpfung des ursprünglichen Menschen der Kampf der Gegensätze zur Einheit ausgeglichen war, lag doch in ihm die Möglichkeit, dieselbe wieder zu zerreißen, eine That, die auch alles Leben der Natur in Gährung bringen und die Welt zum Schauplatz sich bekämpfender Widersprüche machen mußte.

Diese Philosophie klingt schon entschieden an die biblische Lehre, nach welcher durch die Sünde des Menschen die Natur verderbt ist und unter dem Fluche seufzt, ist aber um Nichts begreiflicher, als die alt-testamentliche Mythe, da durch keine Philosophie nachgewiesen werden kann, wie eine rein geistige That in die Entwicklung der Natur hemmend eingreifen, Gift und Uebel, Krankheit und Tod erzeugen und auch die vernunftlosen Wesen entzweien konnte. Die Hauptsache aber war, daß mittelst dieser Anschauung Gottes sein persönliches Wesen begreiflicher zu werden schien. Denn da wir geistiges Sein nur als Leben oder Entwicklung kennen, so ist ein Gott ohne diese, wie ihn der Theismus behauptet, für die Vernunft das härteste Räthsel, das es geben kann. Der Philosoph Jacobi, den wir früher gegen Kant und Fichte das Recht des Glaubens vertreten sahen, erhob sich mit harter Anklage auch gegen die All-Einheitslehre Schellings, und beschuldigte dieselbe, daß in ihr für einen persönlichen und heiligen Gott kein Raum vorhanden sei. Er klagt, als durch die fichtesche Philosophie Gott zu einer moralischen Weltordnung gemacht sei, „da erregte diese Behauptung doch noch einiges Aufsehen.“ Jetzt aber sei man so weit gekommen, daß sogar eine Philosophie, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, Gut und Böse den Unterschied aufhebt, schon gar kein Staunen mehr erregt. Gegen ihn macht Schelling die Schalheit des Glaubens an einen vor der Welt fertigen Gott, ohne Leben und inneren Entwicklungsproceß, geltend. „So lange, sagt er, der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neueren

Systemen ist, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, so lange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein."

Sie sehen, daß Schelling ungefähr durch dieselben Kräfte, durch welche er als Naturphilosoph die Materie oder Schwere konstruirte, nun seinen Gott entstehen läßt; und daß dieser Pantheismus sich vom gewöhnlichen Theismus nur durch das Musterbild unterscheidet, wonach er die Vorstellung seines Gottes gestaltet. Dem Theismus dient dazu der mit allen seinen Eigenschaften bereits ausgerüstete Geist des Menschen; dem Pantheismus das sich von der Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein emporringende Leben der Natur; der erstere sieht auf das fertige, höchste Produkt, der letztere auf die Thätigkeit des Producirens. Wenn nun auch das geistige Wesen Gottes auf letztere Art der Begreiflichkeit näher gerückt ist, so fällt er selbst doch dem Werden anheim, und schwer ist von der Entwicklung der Welt seine Entwicklung zu sondern. lchen

in

Die Versöhnung der pantheistischen Philosophie mit dem theistischen Kirchenglauben war mithin trotz aller Anstrengung nur mangelhaft gelungen. Nachdem aber Schelling gegen Jacobi den religiösen Gehalt seiner Philosophie vertheidigt hatte, schwieg er fast gänzlich. Das war die Zeit, in welcher in Deutschland die hegelsche Philosophie ihre Triumphe feierte, und der Philosoph in München immer mehr in Vergessenheit gerieth. Eine Weile schien durch eben diese Philosophie die Versöhnung der Vernunft und des Glaubens besser und für immer gelungen; allmählig aber brachte sie Früchte zur Reife, wie die evangelische Geschichte und die Dogmatik von David Strauß, die über ihr eigentliches Wesen unerwartete Aufschlüsse gaben. Zugleich hatte auch Schelling bald nach Hegels Tode „eine große, aber in der Hauptsache letzte Veränderung" verkündet, welche der Philosophie noch bevorstehe; und da auch durch seine Zuhörer vereinzelte bittre Bemerkungen gegen das hegelsche System laut geworden waren, erschien dem preußischen Ministerium unser Philosoph als der geeignete Mann, jenem das Gleichgewicht zu halten, und der durch die Vernunft dem Christenthum drohenden Auflösung noch früh genug Einhalt thun zn können.

Mit ungeheuren Versprechungen trat Schelling im Jahre 1841

in Berlin auf. Die lange Zeit der Muße war ihm nicht verloren gewesen, denn er erklärte, „im Besitze einer sehnlichst gewünschten Philosophie“ zu sein, die „wirkliche Aufschlüsse gewährt“ und „das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweitert.“ „Nicht zu zerstören bin ich da, spricht er, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll.“ Lange und emsig hat er Alles auf den Abschluß der deutschen Wissenschaft vorbereitet, hat unzeitigen Erwartungen diesmal nicht Gehör gegeben, hat Zurücksetzung gelassen ertragen, hat inzwischen den Irrthum auch sein Recht behaupten lassen. Darum sagt er nun auch von sich selbst: „dieser Mann hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet.“

Dasselbe hatten Andre von Im. Kant gerühmt; Schelling nimmt vor ungefähr vierhundert Zuhörern aus allen Fakultäten und Nationen sich selbst den Ruhm vorweg. Wie sicher mußte er sein, das sehnlichst Gewünschte auch zu leisten! Mit der Philosophie der Natur hatte er in seiner Jugend die Bewunderung der Welt erregt, hatte sich alsdann zur Philosophie des Geistes hingewandt; fast ein Greis, bietet er der Welt nun die Philosophie der Offenbarung, die Frucht dreißigjährigen Forschens. „Die Philosophie, sagt er, — er meint die hegelsche — befindet sich nun grade in der Lage, daß sie in ihren Resultaten religiös zu sein versichert, und daß man ihr dies nicht zugiebt, namentlich ihre Deduktion christlicher Dogmen nur für ein Blendwerk gelten läßt.“ Aber „keine Philosophie, die auf sich Etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion endet.“

Ist denn nun alles Frühere falsch und muß, was bisher als Wahrheit erkannt und ausgesprochen war, widerrufen werden? Das nicht. „Wie sollte ich, fragt er, die Philosophie, die ich selbst früher gegründet, die Erfindung meiner Jugend aufgeben?“ Aber alle bisherige Philosophie war nur die eine Hälfte, zu der nun die andre hinzuzufügen ist. Denn indem die Philosophie, als eine Wissenschaft in Begriffen, erkennt, was Etwas ist, hat sie damit noch nicht das Daß bewiesen. Ob ihren Vernunftwahrheiten ein Sein entspricht, bleibt durch sie unentschieden. Indem die Vernunft von einem Begriff zum andern fortgeht, zu einem immer höheren, langt sie freilich am Ende bei dem höchsten, beim Er-

kennen Gottes an. Aber der Gedanke ist noch nicht die Existenz desselben. Weil sie vor dieser stehen bleibt, ist sie nur die eine Hälfte der ganzen Wissenschaft; sie ist, weil sie nur von dem Was, aber von dem Daß Nichts weiß, nur negative Philosophie, und verlangt zu ihrer Ergänzung die positive, die von dem Sein ausgeht, um von diesem zum Begriff zu kommen. Die nur in Begriffen lebende Vernunft, weil ihr das Sein ferne bleibt, muß ihrer Ohnmacht sich bewußt werden. „Nachdem, sagt Schelling, die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedemüthigt ward, wird sie in der positiven wieder aufgerichtet. Jene ist die Periode ihrer Erniedrigung, diese ihrer Erhöhung. Wer sich aber selbst erhöht, wird erniedrigt werden."

Das Sein und nicht der Begriff ist das Erste. Die Philosophie aber kann unmöglich das Sein, das durch die Erfahrung gegeben ist, zu beweisen haben, wozu es keines Beweises bedarf. Das Sein, von dem aus sie zum Begriffe Gottes kommt, muß über alle Erfahrung hinausgehen. Es ist „das blind oder gradezu Seiende", es ist auch „das Unvordenkliche", weil es das ist, dem sich Nichts vorher denken läßt; es ist auch „das zufällig Nothwendige", weil es gleichsam für seine Existenz nicht dafür kann, weil seine Nothwendigkeit eine zufällige ist.

Halten Sie nun dieses blinde, ganz bestimmungslose Sein im Gedanken fest, so gut es gehen will, so begreifen Sie, daß dasselbe Gott nicht ist, noch nicht er selbst in seiner Gottheit. So auch ist der Mensch zu einer Zeit noch nicht Mensch, er ist vielmehr Anfangs nur blindes, zufällig nothwendiges Sein, und erhebt sich erst allmählig über dasselbe zu eigentlich menschlichem Dasein, in welchem ihm eine Welt und mit derselben das Bewußtsein seiner aufgegangen ist. Gleicherweise stellt sich jenem nothwendigen oder blinden Sein, von welchem wir ausgingen, die Möglichkeit dar, sich über sich selbst zu erheben, seinen Stoff zu beherrschen, womit die Möglichkeit der Weltschöpfung ausgesprochen ist.

Dieses Ueberwinden des blinden Seins kann nur durch einen entgegengesetzten Trieb oder Willen geschehen. Aber es kann überwunden werden, da es ja nur das zufällig Nothwendige ist. Hierdurch wird Gott Geist, denn Geist ist er nur als Herr des Seins. Somit ist die Schöpfung der Welt nicht bloß möglich, sondern nothwendig. Denn „wer der Menschen möchte die Pein auf sich

nehmen, ewig nur mit sich selbst beschäftigt zu sein?" Nur als der Herr, der Etwas hat, über das er herrsche, ist Gott persönlich.

Da nun nicht abzusehen ist, warum in dieser Ueberwindung des dunklen Seins innegehalten werden sollte, so muß abermals ein Andres den Proceß reguliren, denn es würde sonst aus diesem Kampf die Vernichtung folgen. Aber die Thätigkeit gelangt vermöge dieses dritten, regulirenden Princips zur Ruhe. „Gott geheut, heißt es in der Schrift, und es steht", nicht, wie Luther übersetzte: „und es stehet da."

Ist nun dadurch das blinde Sein ganz in das höhere Dasein erhoben, so tritt als Viertes die Alles überwaltende Macht Gottes hervor. Unauflöslich hält er in sich die Drei zusammen, und ist also nur Einer; er steht als der All-Eine über den Dreien. Dies ist weder der pantheistische noch der theistische Gott; Monotheismus vielmehr ist diese Erkenntniß Gottes. Denn seiner Gottheit nach ist er nur Einer, in seinen Gestalten dagegen ist er mehrere. Das sind die drei Personen der Gottheit, die für sich nicht sind, aber in ihrem Zusammenwirken ewig geworden sind. Das alte Testament nennt Gott bald Jehova den einigen, bald nennt es ihn Elohim, d. h. Götter. Die Elohim haben den Auslegern unnütze Qual gemacht; diese haben daraus sogar auf einen uralten Polytheismus des hebräischen Volkes geschlossen, der sich erst allmählig zum Monotheismus geläutert habe, so daß der für die spätere Zeit unpassende Name sich in der Sprache erhielt. Die Philosophie der Offenbarung verachtet solche nahe liegende Erklärung. Die Elohim sind die drei Potenzen oder Personen des Einen Jehova, und zu eben diesen spricht der einige Gott: „lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei."

Die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit der Weltschöpfung ist hiemit dargethan, aber noch nicht ihre Wirklichkeit. Für Gott ist es gleichgültig, ob die Welt werde oder nicht. Gleich Visionen ziehen die Ideen oder ewigen Urbilder aller Dinge vor ihm vorüber. Aber in dieser seiner vorweltlichen Bedürfnißlosigkeit muß er Etwas entbehrt haben, das nur durch eine wirkliche Schöpfung zu erlangen war. „Dieses konnte nichts Andres sein, als erkannt zu werden. Es ist das Bedürfniß der edelsten Naturen, erkannt zu werden als das, was sie sind. Daher war der Mensch das Ziel der Schöpfung, das Ende der Wege Gottes."

Nicht Gott selbst, aber die beschriebnen göttlichen Mächte gehen in die Schöpfung ein. Nach dem Maß der Verinnerlichung ihres Lebens reihen sich die Wesen der Welt stufenweise über einander, und diese Verinnerlichung steigert sich von den anorganischen Geschöpfen durch Pflanzen und Thiere. Aber „ein Schein der Gottheit geht durch alles Gewordne, weil jedes eine Einheit der drei Potenzen ist.“ Dieser Proceß der Verinnerlichung fand sein Ziel im Menschen, der die weltschöpferischen Mächte in ihrer vollkommnen Einheit bewahren sollte.

Somit ist der Mensch Gottes Ebenbild, er ist frei, weil die schaffenden Mächte in ihm zur Harmonie ausgeglichen sind. Darum kann er dieselben wieder aus der Einheit heraussetzen und in Spannung bringen, wie sie gewesen waren. Er vermisset sich, dies zu thun und Gott gleich zu werden, indem er sich zum Weltenschöpfer macht. Darum spricht Gott: „siehe, der Mensch ist geworden als Unser Einer“ d. h. wie Einer von uns, wie eine von den schöpferischen Mächten. Dadurch verkehrt sich die nach Gottes Willen einige und in ihrer Einheit im Menschen zu ruhen bestimmte Welt. Sie wird außergöttlich, zerbrochen und getrennt, und das Heer der Widersprüche, der Uebel und Sünden bricht herein.

Welch' eine schreckliche Wendung in diesem göttlichen Drama! Alles ist wieder auseinander gerissen, und in diesem entscheidenden Moment gewinnt auch die zweite Person der Gottheit, gewinnt der Sohn selbständiges Dasein, trennt sich vom Vater, folgt freiwillig der abgefallnen Welt in ihre Erniedrigung, geht in ihren Kampf, in ihr Leiden ein.

Und das Alles konnte Gott geschehen lassen? Hatte er es bei der Schöpfung nicht vorausgesehen? Was für ein Dichter ist das, gegen welchen sein Held sich empört? Gott wollte Wesen in freier Liebe und Anerkennung sich gegenüber haben; aber er konnte den furchtbaren Fall, die ungeheure Lästerung geschehen lassen, weil mit dem Fall auch die Erlösung vorausgesehen war.

Indem nun der Sohn der Welt in ihre Erniedrigung folgt und eingeht in die Geschichte der sündigen Menschheit, ringt er sich in ihr allmählig wieder zur ursprünglichen Herrlichkeit hervor. Die lange Zeit des Heidenthums ist die Zeit seines Ringens; durch das mythologische Bewußtsein der Völker steigt er von Stufe zu Stufe höher, bis er zur Zeit der Offenbarung persönlich auf Erden erscheint.

Somit ist die Philosophie dahin gekommen, wohin sie wollte, zur Offenbarung Gottes im Menschen. Wir müssen vergessen, was Schelling in jugendlichem Uebermuth behauptet hatte, daß der Offenbarungsbegriff, ohne wissenschaftlichen Werth, höchstens nur noch im Volksunterricht eine Stelle habe, denn Schelling steht nicht vor Kindern, sondern vor Studenten, vor Doktoren und Professoren aller Fakultäten. „Wie immer der Gegenstand der Erfahrung, sagt er nun, auf die Erfahrungswissenschaften eine Autorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Rechte auch das Faktum der Offenbarung, diese große historische Thatsache, eine Autorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung?“ Alsdann zeigt er, wie ohne sie die Vernunft mit der Erkenntniß Gottes und der Schöpfung der Welt nicht fertig werden kann. Die Vernunft kann nur sagen, wie oder was Gott ist, kann durch sich selbst die Möglichkeit der Weltschöpfung erkennen. Aber schon daß Gott die mögliche Welt auch wirklich schaffen will, läßt sich nur durch die Erfahrung der wirklichen wissen. So auch wissen wir nur durch die erfahrungsmäßige Offenbarung den göttlichen Grund der Schöpfung, nämlich das Verlangen, von freien Wesen erkannt zu sein; nur durch sie wissen wir, warum bei der Voraussicht des Sündenfalls die Welt nicht ungeschaffen blieb, denn das Faktum der ebenso vorhergesehenen Erlösung ist aus keiner Vernunft zu deduciren. Es ist dies „eine tiefe göttliche Ironie“, wie Schelling sich ausdrückt, in einem und demselben Akt zugleich zu bejahen und zu verneinen. Der Vernunft scheint es freilich ungereimt, daß Gott die Welt schaffen wollte, obgleich er ihren Umsturz vorhersah; aber, so tröstet sich der Philosoph, „das Uebervernünftige kann kein Vorwurf für die Offenbarung sein. Denn, fährt er fort, „vernünftig sein, ist eben kein besondrer Ruhm, vernünftig kann Jeder sein“, „aber der Glaube an den übervernünftigen Inhalt der Offenbarung ist nicht Jedermanns Sache“, wie auch Heroismus und Genie nicht Jedermanns Sache sind. „Haman sagt einmal: Gott ist ein Genie; und wer weiß nicht, daß das Genie sich nicht um die Meinung der Menschen kümmert.“

Weil nun die Vernunft vom Einen zum Andern bringt, vom Niedern zum Höheren aufsteigt und so nimmer Ruhe findet, muß sie zuletzt bei einem Höchsten anlangen, das sie in Staunen versetzt. Dies ist nothwendig ein Uebervernünftiges. „Das letzte Wissen,

sagt darum Schelling, der Abschluß des Wissens ist nichts Andres als Glaube, der Glaube an das Letzte und Höchste". — Aber um uns dahin zu führen, brauchte Schelling sein langjähriges Schweigen nicht zu brechen. Diese höchste, übervernünftige Weisheit, die in Staunen versetzt, war seinen Zuhörern schon in ihren Konfirmationsstunden gepredigt worden.

Durch die Philosophie jedoch sind wir vom Sein zum existirenden Gott, sind in seine Offenbarung und in den Mittelpunkt derselben, zu Christo geführt. Hier angelangt, behauptet die Philosophie von sich, daß sie die Offenbarung eigentlicher verstehen lehre, als selbst die orthodoxe Theologie. Inniger ist, so lange Philosophie und Religion für sich existiren, kein Bündniß zwischen ihnen geschlossen, als vor Kurzem durch einen der berühmtesten deutschen Philosophen in der sogenannten Metropole der deutschen Wissenschaft. Fast vierzig Jahre war es her, daß Schelling erklärt hatte, es sei dabei, daß Christus ein Mal Mensch geworden, Nichts zu denken, und daß die christlichen Missionäre sich von heidnischen Indiern müssen beschämen lassen. Nun lehrte er, woher Christus die Stoffe seines Leibes für seine Menschwerdung genommen hat, warum der Genuß seines Fleisches und Blutes eine stärkende Nahrung für uns ist, und erklärt uns Christi Tod und Auferstehung.

Das sind Dinge, über die wir lieber hinweggehen. Aber bei Einem müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Der Kampf Christi ist, wie Sie wissen, gegen den Satan und sein Reich geführt. Wenn nun unser größter Dichter in der Verkörperung des Bösen das Größte geleistet hat, warum sollte die Philosophie den Satan nicht zum Gegenstande ihres Forschens machen? Verkehrt ist es, ihn für ein gefallnes Geschöpf zu erklären, denn um eines solchen willen hätte es sich nicht der Mühe gelohnt, so Ungeheures zu thun, wie Christus that. Eine ketzerische Sekte im elften Jahrhundert nannte den Satan einen älteren Bruder Christi, und Schelling sieht hierin eine tiefe Wahrheit. Der Satan ist ein „übergeschöpfliches Wesen", er steht in einer Funktion zu Gott, ist insofern von Gott anerkannt und darf nicht verkannt, verspottet und gelästert werden. Weil es sein Amt ist, den Menschen bei Gott anzuklagen und zu verdächtigen, so ist er eigentlich das Princip, durch welches das Ungewisse gewiß, das Unentschiedene entschieden wird. Das noch schlummernde Böse kommt durch ihn an den Tag, und er freut sich

dessen, weil er so erst Realität erhält. Denn er ist nicht, sondern er hungert überall nach dem Sein, will sich überall im Menschen zum Dasein bringen. Indem ihm dies gelingt, ist er der Gott dieser Welt, denn Alle sind ihm verfallen, Jeder wird unter seinem Einfluß geboren; „das ist die Erbsünde, die nur eine flache Philosophie leugnen kann." In dieser von ihm beherrschten Welt ist er „das versatile, in allen Farben spielende, allgemeine Princip, das, auf einem Gebiete besiegt, von diesem auf ein Andres überspringt, aus einer Form verdrängt, in einer anderen wiedererscheint. Er ist das principium movens, die treibende Macht der Geschichte, die ohne ihn stagniren, einschlafen und erschlaffen würde." „Auf den blutgedüngten Feldern der Geschichte gewann er politische Bedeutung", nachdem er, wie die Apokalypse sagt, vom Himmel auf die Erde stürzte. Hier aber haben „die sogenannten guten Menschen, die gewöhnlichen Naturen, keine Anziehungskraft für ihn; grade die edleren, höher stehenden sind seinen Schlingen am meisten ausgesetzt, haben für ihn die meiste Anziehungskraft." Ich erinnere Sie, wie in dem götheschen Drama der Böse begierig die ihm von dem Herrn gegebne Erlaubniß ergreift, den Doktor Faust „seine Straße sacht zu führen", während er im Hause der sich ihm aufdrängenden Marthe mit Unbehagen fühlt, daß es Zeit ist, sich fortzumachen.

Wie nun der Satan freilich nicht ein Geschöpf, aber doch auch nur unter der Voraussetzung der Schöpfung möglich ist, so sind auch die Engel, abgesehen von der Welt, bloße Möglichkeiten. Wie bei der Gründung eines Staates alle Verbrechen als möglich gesetzt werden, so bei Erschaffung der Welt alle bösen Engel. Indem diese durch den Fall der Menschen Existenz erlangten, sind dagegen die guten von der Wirklichkeit ausgeschlossen, sind bloße Möglichkeiten geblieben, was durch ihren Aufenthalt im Himmel bezeichnet ist. So jedoch sind sie nach Schellings Versicherung die langweiligsten Wesen, und Haller erhält mit seinem Worte Recht: „die Welt mit ihren Mängeln ist besser, als ein Heer von willenlosen Engeln." Aber indem der Mensch durch Aufnahme des Bösen dieselben vergeblich nach dem Dasein ringen läßt, folgen sie ihm überall in die Entfremdung nach, um ihn zurückbringen. Hiermit, bemerkt Schelling, ist zum ersten Mal das Geisterreich in die Philosophie eingeführt, das in den bisherigen Philosophien keine Stelle fand."

Sehen Sie allein auf die Sache, so könnten Sie mir einen Vorwurf machen, daß ich mich bei diesem Gewirre geistreicher Gedanken und zügelloser Phantasiebilder so lange aufgehalten habe. Aber wenn überhaupt das Verhältniß der Philosophie zur herrschenden Religion eine der interessantesten Seiten ist, welche jene der Betrachtung darbietet, so ist in dieser Zeit des siegenden Christenthums ein Friedensschluß der Vernunft und des Glaubens, von einem der gerühmtesten Philosophen Deutschlands vollzogen, doppelt der Beachtung werth, welchen Friedensschluß ich Ihnen ohne Eingehen auf die Sache nicht schildern konnte. Daß auf diese Weise Philosophie und Religion versöhnt sind, ist nicht zu leugnen, aber so, wie in den Zeiten der mittelalterlichen Scholastik die Weltweisheit ihre Ehre darin suchte, die willenlose Magd der Theologie zu sein. Wenn nun ein Philosoph im akademischen Hörsal die Vernunft dermaßen geißeln kann, was wundern wir uns denn noch über den Rückfall der großen Menge zum Glauben?

Im Uebrigen werden Sie mir beistimmen, daß es überflüssig ist, auf die Sache selbst nun noch näher einzugehen, denn es giebt Behauptungen, die über aller Kritik erhaben sind. Aber eine Frage darf hierbei nicht unerörtert bleiben, nämlich ob, was allgemein behauptet wird, Schelling wirklich durch seine Offenbarungsphilosophie zum Apostaten an seiner früheren Philosophie, der Erfindung seiner Jugend, wie er sie nennt, geworden ist. Es ist nicht zu leugnen, daß manche seiner letzten Behauptungen in krassem Widerspruch zu früheren stehen, wie ich Ihnen das an den verschiednen Ansichten über die Offenbarung selbst und über die Person Christi bereits schon hervorgehoben habe. Im Grunde aber ist Schelling, sowohl was den Ausgangspunkt, als auch was den Zweck seines Philosophirens betrifft, sich niemals untreu geworden. Mit der besonnenen Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens hatte durch Im. Kant die deutsche Philosophie eine ruhmreiche Entwicklungsperiode begonnen; es war, wie es schien, für immer ausgemacht, daß nur auf dem Boden der sinnlichen Erfahrung für die Vernunft wirkliche Erkenntnisse zu gewinnen seien, daß aber jenseits der Erfahrung das Reich phantastischer Träume liege. In diesen ihr angewiesenen Grenzen aber fühlte sich die Vernunft alsbald zu beengt, und schon Fichte wollte sich den Stoff der Erkenntniß nicht mehr geben lassen, sondern die Welt aus der bloßen Thätigkeit das Ich produciren.

Bald war das Vermächtniß Kants vergessen, und durch das Beispiel ermuthigt versuchte sich die Vernunft in Heldenthaten. So ließ denn auch Schelling, wie wir sahen, aus der leeren Identität, der unwidersprechlichen Wahrheit: A ist A, die Welt vor unsern Augen entstehen. Die Philosophie hatte nun einmal die Aufgabe, die Welt zu schaffen.

Wenn uns dieses Unternehmen damals mehr philosophisch erschien, so lag das nur daran, daß die Einmischung der Phantasie in das Geschäft des Denkens fern gehalten war. Aber der Unterschied des damaligen und des heute geschilderten Philosophirens betrifft nicht das Wesen, nicht die Aufgabe, sondern nur die Form oder die Art und Weise. Da ist es aber noch fraglich, ob, wenn die Schöpfung der Welt erzählt werden soll, die Einbildungskraft nicht dem Denken zur Hülfe kommen dürfe. Denn so kommt doch Leben und Bewegung in die inhaltsleere Identität, so daß Hegel nicht mehr sagen kann, daß sie der Nacht gleicht, in welcher alle Kühe schwarz sind. Das blinde Sein geräth in Gährung; die Elohim, die Personen der Trinität agiren mit einander, der Jehova schwebt über den Potenzen des Abgrundes. Es ist freilich noch immer nicht begreiflich, wie aus dem Konflikt übersinnlicher Mächte diese materielle Welt hat werden können; aber noch unbegreiflicher ist jedenfalls, wie aus der Wahrheit: A ist A, alles Wissen hervorgehen möge. Wenn darum die Philosophie die Geschichte der Weltschöpfung zu erzählen hat, so thut sie wohl daran, die Phantasie zu Hülfe herbeizurufen.

Das will sagen, um das Geheimniß der Weltentstehung zu enträthseln, müssen wir dem Denken entsagen, müssen aufhören, zu philosophiren, müssen phantasiren oder dichten. Nur auf diese Weise erweitern wir die Grenzen unsres Bewußtseins, wie Schelling das zu thun versprochen hatte, wir erweitern sie, indem wir uns über die Philosophie erheben. Denn die Schöpfung der Welt — ich meine nicht die Entstehungsgeschichte unsrer Erde, von der uns Ueberreste früheren Lebens allerdings Kunde geben — die Schöpfung der Welt ist gar kein philosophisches Problem, und zwar darum nicht, weil die Schöpfung eine unerwiesene Voraussetzung ist, dergleichen sich die Philosophie nie erlauben sollte. Wie sehr hatte doch Kant Recht, als er die Vernunft warnte, mit den Begriffen der Ursache und Wirkung innerhalb der Erfahrung, innerhalb des

Reiches der endlichen Dinge zu bleiben, da jenseits dieses jene Begriffe gar keine Gültigkeit mehr haben. Alles Einzelne ist als solches geworden, und ein ewiges Spiel von Ursachen und Wirkungen ist die Welt. Aber sie, als Ganzes betrachtet, gleichfalls zu einer Wirkung zu machen, dazu ist kein vernünftiger Grund vorhanden; ja es ist das sinnlos, weil sie als Ganzes gar kein Gegenstand der Erfahrung ist, also auch der Begriff der Kausalität, des Bedingt- oder Gewordenseins, auf sie gar keine Anwendung leidet. Der einzige Gegenstand der Philosophie und der breite Boden, auf welchem sie sicher steht, ist die erfahrungsmäßig gegebne Welt, und was, nicht woher diese ist, hat die Philosophie zu fragen.

Zu dem erfahrungsmäßig Gegebnen gehört nun allerdings auch die Offenbarung, oder überhaupt das Dasein der Religionen, die in der Geschichte der Menschheit eine so bedeutende Rolle spielen. Die Philosophie kann und wird sie nicht ignoriren. Sie hat vielmehr aus dem Wesen des menschlichen Geistes die Nothwendigkeit ihrer Entstehung und die ungeheure Macht zu erklären, welche sie ausüben. Das Interesse, das die Philosophie an der Religion und ihren Göttern zu nehmen hat, ist ein rein psychologisches. Jedes andre Interesse hat sie entweder durch den herrschenden Zeitgeist, oder das gemüthliche Vorurtheil, oder den Staat, in dessen Dienst sie leider steht, oder durch die Altersschwäche des Philosophen, denn das Alter macht konservativ, wie wir wissen.

Damit ist nicht gesagt, daß das Alter untüchtig zum Philosophiren macht, was ja das Beispiel Kants glänzend widerlegt. Wir werden immer finden, daß das Alter zur Religion in ein freundlicheres Verhältniß tritt, wenn auch die Jugend noch so zweifelsmuthig war. Der Charakter des Jünglings und Mannes ist Streben und Wollen; jedes Objekt seiner Erkenntniß erhält zum Willen Bezug, muß entweder angeeignet, oder überwunden, geliebt oder gehaßt werden. Aber im Alter legt sich der Affekt, woraus jedoch nicht folgt, daß nun in Schutz genommen werde, was früher bekämpft war. Der Greis kann konservativ werden, ohne die Ueberzeugung seiner Jugend zu verleugnen; aber was er einst bekämpfte, wird nun ein Objekt ruhiger Beschauung für ihn; parteilos und affektlos begreift er, der Vernunft wie in der Jugend treu, die Nothwendigkeit und das Recht der Offenbarung. In diesem Sinne konservativ ist Kant gewesen, als er dem Gemüthe Gerechtigkeit widerfahren

ließ und darum neben seinem philosophischen Lehrgebäude, an dem ihm kein Stein gerückt werden durfte, dem Glauben eine kleine Kapelle baute, in die jedoch bald Keiner mehr beten ging. Nicht wie das Alter es naturgemäß sein muß, hat sich Schelling als konservativ gezeigt, er hat vielmehr mit der Leidenschaft der Jugend für den Glauben Partei ergriffen; er ist konservativ im Sinne des christlich-germanischen Staates geworden.

Schon viel früher klagte der Philosoph Herbart, daß die Werke des kantischen Tiefsinns „einem taumelnden Geschlecht in die Hände fielen", und hielt es für möglich, daß, wenn die Philosophie nichts Besseres an das Licht des Tages fördere, die deutsche Nation „gleich ihren Nachbarn sich zu dem Nützlichen wenden werde, zu dem, was entweder Geld einbringt, oder die Zeit verkürzt." Kant jedoch urtheilte anders und gewiß richtiger. Er behauptete, daß der Mensch trotz aller fehlgeschlagnen Versuche das Philosophiren eben so wenig wird unterlassen können, als der Gesunde das Athemholen, wenn er auch einmal gezwungen war, in verdorbener Luft zu athmen.

XIV.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel.

(Erste Vorlesung).

Von den Glaubensphantasien Schellings, die uns zuletzt beschäftigten und die in eine Geschichte der Philosophie eigentlich nur zur Charakteristik des Philosophen gehören, haben wir nun unsern Blick in entlegnere Zeiten zu richten. Als im Jahre 1806 die Franzosen plündernd in Jena einrückten, drangen Einige von ihnen auch in das Studirzimmer eines Doktors der Philosophie, der eben im Begriffe stand, die letzten Bogen eines Manuskriptes an seinen Verleger in Bamberg abzusenden. Dieser Doktor und Docent war der spätere Professor der Philosophie zu Heidelberg und Berlin, Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Als die Soldaten Miene machten, Gewalt an ihm auszuüben, deutete er auf das Kreuz der Ehrenlegion, das er auf der Brust Eines bemerkte, und sagte, daß doch von einem mit diesem Zeichen beehrten Mann ein einfacher deutscher

Gelehrter ehrenhafte Behandlung erwarten dürfe. Durch das aus dem Wirrsal des Krieges glücklich gerettete Manuskript hat sammt den Werken, die ihm folgten, Hegel in der deutschen Philosophie eine Zeitlang eine Bedeutung erlangt, wie Napoleon in der politischen Welt.

Ebenso gut wie Fichte mit diesem Kaiser verglichen ist, könnte, wenn überhaupt an solchen Vergleichungen, die immer passen, Etwas gelegen wäre, Hegel mit ihm verglichen werden. Denn so wie Napoleon das aufgelöste politische Leben seines Volkes durch neue Formen des Rechtes bändigte, die noch jetzt bewundert werden, so hat Hegel den durch Schelling in der Philosophie herrschend gewordnen genialen Libertinismus in ein streng methodisches Denken zurückgeleitet. Beide Regenten haben das Schicksal entgegengesetzter Beurtheilung erfahren müssen. „Hegel können wir, sagt Einer seiner Verehrer, als einen Stern der kommenden Zeit bezeichnen, dessen Glanz um so größer strahlen wird, je mehr die Zeit sich von ihm entfernen wird.“ Hegel selbst hatte sich über die Thorheit Derer lustig gemacht, welche die Philosophie selbst in einem einzelnen Systeme zu besitzen verlangen, anstatt sie in allen Philosophien zu suchen. Dies, meinte er, ist eben so abgeschmackt, wie wenn ein Mensch Obst verlangt und die ihm dargebotnen Kirschen, Birnen oder Trauben zurückweist, weil diese nur Kirschen u. s. w., aber nicht das Obst seien, nicht das Obst an und für sich. Obgleich also Hegel hiermit ausgesprochen hatte, daß die vollkommen verwirklichte Philosophie in keinem einzelnen Systeme vorhanden sei, so haben doch von seinen Schülern Einige nicht nur behauptet, sondern sogar zu beweisen gesucht, daß in dem hegelschen Systeme die Philosophie vollkommen zur Erscheinung gekommen, daß dasselbe die absolute Philosophie ist. Eben dieselbe aber zählt der Philosoph Fries zu den „neueren großen Rückschritten“, welche seit Kant die Vernunft gemacht, und sagt: „Hegels Lehre gehört ihrem großen Einfluß nach mehr in die Geschichte der Schulpolicei zu Berlin, als in die Geschichte der Philosophie; denn das Ministerium Altenstein hat ihr lange Zeit einen forcirten Cours hoch über Pari gesichert.“ Schopenhauer nennt Hegel gar einen „geist- und geschmacklosen Scharlatan“, und von seiner Philosophie meint er, sie sei „recht eigentlich jener Mühlstein im Kopfe des Schülers im Faust.“ Zu Einem jedoch sei sie gut; nämlich „wenn einmal ein Vormund

besorgen sollte, seine Mündel könnte für seine Pläne zu klug werden, so ließe sich durch ein fleißiges Studium der hegelschen Philosophie diesem Unglück vorbeugen."

Man sagt, daß die Wahrheit in der Mitte liegt, aber zwischen solchen Urtheilen würde wohl vergeblich nach einer rechten Mitte gesucht. Jedenfalls ist die Absicht, welche Schopenhauer Hegeln unterschiebt, nämlich „Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und darum möglichst viel Aufsehen und Spektakel", durch Nichts zu beweisen; vielmehr liegen für die Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe Hegels die Beweise vor. Weil nun aber die Richtung, welche das deutsche Philosophiren genommen hatte, durch Hegel bis zur Vollkommenheit ausgebildet ist, so wird, wer dieser Richtung huldigt, in seinem Systeme leicht die verwirklichte Philosophie selber, wer dagegen diese Richtung überhaupt für eine verkehrte Weise des Denkens hält, in eben diesem Systeme das non plus ultra von eitler Sophisterei erblicken, wodurch die sich widersprechenden Urtheile sich erklären.

Kurz vor seinem im Jahre 1831 erfolgten Tode soll Hegel den merkwürdigen Ausspruch gethan haben: „Von allen meinen Schülern hat mich nur Einer verstanden, dieser Eine aber hat mich mißverstanden." Der Ausspruch, wenn er wirklich gethan ist, ist nicht so sehr ein Urtheil Hegels über seine Schüler, als vielmehr über seine eigne Philosophie. Ist eine Lehre von Allen, welche sie aus dem Munde des Meisters selbst vernahmen, sich mit jahrelangem Fleiß in sie hineinstudirten, nicht verstanden worden, so muß die Schuld wohl an ihr selber liegen, und es wäre dann das Beste gewesen, man hätte ihrem Urheber seine Werke mit in's Grab gegeben. Jener Ausspruch aber scheint durch die Thatsache der ungemeinen Verbreitung, ja der zeitweiligen Alleinherrschaft dieser Philosophie widerlegt zu sein. Muß doch selbst einer von Hegels Gegnern denselben „einen großen Architekten" nennen, „der einen so gewaltigen Bau unternommen hat, daß die Mitglieder der verschiedensten Gewerke dabei Beschäftigung und Nahrung zu finden vermögen." Denn während Hegels Lebzeiten schon theilten sich seine Schüler in die verschiedenen Zweige seiner Philosophie; und seitdem ist keine der Wissenschaften, weder Theologie noch Jurisprudenz, weder Aesthetik noch Botanik, die nicht gewetteifert hätte, ihren Inhalt nach der Methode des hegelschen Denkens zu

gestalten; davon gar nicht zu reden, daß die meisten der philosophischen Lehrstühle auf unsern Universitäten von Anhängern dieser Philosophie innegehalten werden.

Schon wegen dieses ihres großen Einflusses in allen Gebieten des Wissens darf selbst eine populäre Darstellung sich von jenem ominösen Ausspruch Hegels nicht zurückschrecken lassen. Jeder Gebildete muß einigermaßen den Charakter des Systemes zu kennen wünschen, von dessen Ruhme die gelehrte Welt erschallt. Ohne selbst nur alle Hauptheile desselben vorzuführen, läßt sich eine allgemeine Einsicht in die Methode, oder in die Art des Philosophirens geben, und auf diese eben kommt es an. Durch sie sagte sich Hegel in dem vorhin erwähnten ersten größeren Werke von Schelling los, unter dessen Einfluß er bis dahin gestanden hatte. Die Willkür hatte sich der Philosophie bemächtigt; man zog auf Abenteuer des Gedankens aus, man ging, wie Hegel sagt, „ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee." Sie erinnern, daß Schelling das Wesen der Welt, die höchste Wahrheit, in dem Worte des Absoluten oder der absoluten Identität aussprach, welche dann in der Philosophie dieselbe Geltung erhielt, wie der Gott in der Religion. Von ihm nun weiß der Gläubige doch, woher er ihn hat, denn er ist ihm durch die Offenbarung vermittelt. Hingegen das Absolute war da, ohne daß Jemand sich die Mühe gab, zu zeigen, woher er es hatte; in der intellektuellen Anschauung war es unmittelbar vorhanden. Aber das Werden der Wissenschaft, urtheilte Hegel, ist etwas Andres, „als die Begeisterung, die, wie aus der Pistole geschossen, mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt." Der Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntniß, heiße er nun Absolutum oder sonstwie, muß durch die Arbeit des Denkens gewonnen werden, muß nicht der Anfang, sondern das Resultat des Forschens sein. So auch ist die absolute Identität, die Wesenseinheit aller Dinge, die Erkenntniß „A ist A" eigentlich nur eine Leere an Erkenntniß, denn nur, wo ich unterscheide, erkenne ich. Da aber in der Identität Nichts zu unterscheiden ist, so vergleicht Hegel dieselbe der Nacht, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind." Freilich, wie in dem schellingschen Absoluten später die Unterschiede auftauchten, die drei Personen der Trinität und noch eine vierte dazu, welche im Vereine die Welt schaffen, das hatte Hegel nicht mehr erlebt. Er hatte ein Recht, von dieser höchsten, unvermittelten Wahrheit zu

behaupten, daß sie ein dürres Schema sei, in welches hinein die Welt der Unterschiede sich ohne Mühe bringen läßt. Denn da bei Schelling Alles Eins, da die Natnr der Geist ist, nur mit Ueberwiegen des Reellen, der Geist aber die Natur, nur mit Ueberwiegen des Ideellen, so ist, nach Hegels Ausdruck, „der Pfiff solcher Weisheit sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben". Die Welt auf diese Weise konstruiren, gleicht dem Verfahren eines Malers, auf dessen „Palette sich nur zwei Farben befinden, etwa Roth oder Grün, um mit jenem eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit diesem, wenn eine Landschaft verlangt wäre".

Also das Absolute, die höchste philosophische Wahrheit, muß durch die strenge Arbeit der Wissenschaft gewonnen werden; die Einheit muß sich mit dem Reichthum der Unterschiede füllen, und die Welt der Unterschiede muß, in organischer Entwicklung aus der Einheit hervorgehend, nachgewiesen werden. Somit muß das nüchterne Denken an die Stelle der intellektuellen Anschauung oder Ekstase treten; durch die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache muß sich der Inhalt des Wissens auseinander legen. Das geordnete, in sich vollendete System ist die der Wahrheit angemessene Darstellung ihrer.

Das Denken aber unterscheidet sich dadurch von der Vorstellung, daß, während diese das Einzelne, jenes das Allgemeine erfaßt. Immer wird, wenn wir nachdenken, das Einzelne als solches vernichtet und das Allgemeine wird gewonnen. Indem wir die Naturerscheinungen in Ursache und Wirkung, in Kraft und Aeußerung zertheilen, verschwindet durch den Gedanken das Sinnliche, und wir erhalten und behalten das Bleibende und Nothwendige, was sich in allen Erscheinungen gleicherweise bethätigt. Dies nun ist keine Vorstellung oder Anschauung, sondern ein Produkt des Denkens. Wohl nehmen wir die Pflanze wahr, aber nicht die Pflanzengattung; die Gesetze der Bewegung stehen nicht am Himmel geschrieben, daß wir sie dort mit Augen nur abzulesen brauchten. Durch das Denken wird somit Alles, was den Inhalt unsrer Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen ausmacht, verändert, und mittelst dieser Veränderung kommt uns die wahre Natur eines Gegenstandes zum Bewußtsein.

Als eine rein subjektive Thätigkeit erscheint uns dieses Denken. Ich bin es, der die Vorstellungen zernichtet und das in allem

Einzelnen Bleibende und Wesenhafte ablöst von demselben. Diese meine subjektive Thätigkeit ist an bestimmte Regeln gebunden, welche Regeln aufzufinden und zusammenzustellen, das Geschäft der **Logik** ist, z. B. daß das sich Widersprechende nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden soll. Nun denken wir freilich ohne die Wissenschaft der Logik, wie wir auch sprechen ohne Kenntniß der Grammatik, verdauen ohne Studium der Physiologie. Dennoch ist es von Interesse und oft auch von großer Wichtigkeit, die Gesetze zu kennen, welche das Denken instinktartig befolgt, weßhalb auch die Logik, die Grammatik des Denkens, eine alte und fleißig ausgebaute Wissenschaft ist. Da sie nun das Denken immer als eine Thätigkeit betrachtet und behandelt hat, die ihren Stoff von anderswoher empfängt, um daraus wirkliche Gedanken zu formen, so stand der Logik die Metaphysik gegenüber, das ist die Wissenschaft vom Sein oder dem Wesen der Dinge, von dem Ewigen und Bleibenden hinter den wechselnden Erscheinungen. Ist es nun berechtigt, zwischen der Logik und Metaphysik diesen Unterschied zu machen, so daß letztere die Wahrheit selbst zum Gegenstande hat, erstere aber, die Logik, sich mit den Regeln des an sich leeren oder nur formellen Denkens beschäftigt, so muß die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem außer ihm liegenden Sein oder dem Wirklichen erklärt werden. Aber offenbar verkehrt ist hiemit das Verhältniß zwischen dem Denken und seinem Inhalt, oder der Logik und Metaphysik bestimmt. Bin ich doch im Denken nicht bei einem Anderen, Aeußerlichen, sondern bei mir selbst, und was ich denke, das bin ich auch. Indem ich die sinnlichen Vorstellungen in Gedanken umwandle, ist mir das Allgemeine, das Wesen aller Dinge innerlich. Sein und Denken liegen nicht außer einander, vielmehr, was allem Dasein zum Grunde liegt, entfaltet sich in mir zu Bestimmungen des Denkens, und diese sind ebenso die Bestimmungen des Seins. Mithin ist das, was gemeinhin als eine nur subjektive Thätigkeit betrachtet wird, das eigentlich Reale oder Objektive, und Wahrheit ist nicht die Uebereinstimmung des Gedankens mit einem ihm äußerlichen Sein, sondern sie ist vielmehr die Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit sich selbst, was auch schon der Sprachgebrauch beweist. Denn Wen nennen wir einen wahren Freund? Offenbar doch Den, der in allen seinen Gefühlen und Handlungen mit dem Begriff der Freundschaft in Uebereinstimmung ist. So

ist im Gegentheil ein unwahrer oder schlechter Staat ein solcher, zwischen dessen Bestimmung und Existenz Widerspruch besteht, der mit sich selbst nicht übereinstimmt.

Hieraus erhellt, daß der von Alters her gemachte Unterschied zwischen Denken und Sein, zwischen der Wissenschaft des Denkens, oder der Logik, und zwischen der Wissenschaft des Seins, oder der Metaphysik, ein eitler ist. Das Denken ist nicht so eine leere Thätigkeit, wie behauptet wird, sondern es ist schöpferisches, sich aus sich selbst entfaltendes Leben, es ist das Wesen, die Seele der Welt wie des Geistes. Die Logik hat mithin nicht bloß Regeln und Gesetze aufzustellen, nach welchen das Denken sich zu richten hat, sondern sie hat aus diesem die Gedanken selbst zu entwickeln, und damit zugleich entwickelt sie das Wesen der Welt. Nicht der Einzelne denkt nach vorgeschriebenen Gesetzen, sondern in ihm denkt der alleine, allgegenwärtige Gedanke, und das Bewußtsein schaut nur dieser in ihm waltenden Thätigkeit zu. Die Logik ist von der Metaphysik nicht zu trennen, sie ist vielmehr die Wissenschaft der Dinge, in Gedanken gefaßt. Der Inhalt der Logik, der ersten philosophischen Wissenschaft, ist das Reich der Wahrheit ohne sinnliche Hülle.

Von allen Wissenschaften hat die Mathematik am meisten die sinnliche Hülle abgestreift; aus sich selbst erzeugt sie ihren Inhalt, während die andern Wissenschaften denselben, nachdem sie ihn von anderswoher genommen haben, nur bearbeiten oder gestalten, indem zum vorhandnen Material das Denken nur hinzutritt. Aber auch die Mathematik steht noch auf sinnlichem Grund und Boden; sie beschäftigt sich mit der Zahl und dem Raum, und beides muß sie erst haben, ehe sie ihr Geschäft beginnen kann. Sagen muß sie: es giebt einen Raum, es giebt einen Punkt u. s. f. Aber die Philosophie „nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen". In ihr ist der Gedanke „frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besonderen Interessen und Neigungen." „In der Philosophie ist es nicht erlaubt einen Anfang zu machen mit: es giebt, es sind."

Aber womit soll denn der Anfang gemacht werden? Der Anfang ist grade das Schwierigste, denn er darf Nichts hinter sich haben, worauf er sich stützte, kein Fragliches, keine Voraussetzung irgend welcher Art. Und doch, so schwer es scheint, den voraussetzungslosen Anfang zu finden, so leicht ist er gefunden, sobald

man einmal die sich entfaltende, ihren Gegenstand selbst producirende Thätigkeit des Denkens frei gewähren läßt. Aller Vorstellungen oder Anschauungen Inhalt ist das konkrete oder einzelne Dasein, ist das Bestimmte und Unterschiedne. In seinem Anfang kann das reine Denken nur den allgemeinsten Inhalt haben, selbstverständlich nur das, was von Allem, sei es noch so verschieden, sei es Gott oder Mensch, Pflanze oder Stein, gleicherweise ausgesagt werden muß. Allem, was da ist, ist das Sein gemeinschaftlich; wenn ich das Sein denke und Nichts als dies, das von allen Unterschieden befreite, eine, allgemeine Sein, so beginne ich damit ohne alle Voraussetzung oder Vermittlung die Thätigkeit des reinen Denkens.

In dem Denken des reinen Seins sind alle Unterschiede und Bestimmungen verschwunden, alle Gestalten zerflossen, alle Farben ausgelöscht. Um das einfache, unterschiedslose Sein zu denken, dazu bedarf es keiner Vermittlung durch die Sinne; von allen Vorstellungen und Anschauungen befreit, befinden wir uns im unterschiedslosen, reinen Aether des Denkens, und nichts Besondres steht diesem gegenüber. Hier ist Nichts zu unterscheiden, Nichts anzuschauen, hier ist nicht Dies und Das, denn es ist von Allem, von Allem abstrahirt. Bei dieser „Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens, sagt Hegel, ist es gleichgültig, diese Abstraktion Raum zu nennen, oder reines Anschauen, reines Denken; es ist alles dasselbe, was der Inder, wenn er äußerlich bewegungslos und ebenso in Empfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde u. s. w. regungslos, Jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur Om, Om, Om, innerlich in sich, oder gar Nichts spricht, Brahma nennt. Dieses dumpfe, leere Bewußtsein ist, als Bewußtsein aufgefaßt, das Sein."

Ich hoffe, es ist Ihnen, auch ohne Jahrelang auf die Spitze Ihrer Nase gesehen zu haben, gelungen, die Welt und sich selbst, Alles, Alles in die bodenlose Tiefe des leeren Seins zu versenken. Zum Wenigsten der deutsche Philosoph vollbringt, wenn er spekulirt, diese Vernichtung leichter, als der sich Jahrelang marternde indische Büßer. Es ist dies nothwendig zum reinen Denken; denn einen Anfang, das begreifen wir, muß das Denken machen. Womit aber soll anders das Denken anfangen, als mit dem Anfang selbst, in welchem noch keine gewordenen Bestimmungen und Unterschiede vorhanden sind? Sie werden einwenden, daß, wenn Sie alles,

durchaus alles Einzelne zunichte machen und nur das reine Sein übrig behalten, so denken Sie Nichts. Nun ja, daß ist auch eben das Auffallende, aber auch vollkommen Richtige, daß, indem Sie das Sein, nur das Sein, Sie damit Nichts oder das Nichts denken. Denn, sehen Sie, der Begriff des Seins, weil alles Besondre getilgt ward, ist in seinen Gegensatz umgeschlagen, hat sich selbst in sein Gegentheil verwandelt. Es ist uns nicht möglich, zwischen diesem Sein und dem Nichts einen Unterschied festzuhalten; so wie wir uns anschickten, das reine Sein zu denken, dachten wir Nichts. Das lag nicht an uns, daß wir den Begriff des Seins nicht festhalten konnten, nicht an unsrer beschränkten Denkkraft. Das liegt an der Sache selbst, denn es ist kein Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichts, Sein und Nichts sind identisch.

Dies ist das erste große Geheimniß der hegelschen Philosophie: Sein und Nichts sind dasselbe. Man kann sich darüber nicht verwundern, daß dem also ist, sondern nur darüber, daß Jemand zögert, dies einzugestehen. Hegel bemerkt sehr richtig: „Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht.“ Denn in diesen Beispielen handelt es sich darum, ob das Dasein bestimmter Dinge oder Vorstellungen für mich gleichgültig sei oder nicht, es handelt sich um besondre Zwecke, mit denen, in ihrem Anfang zum Wenigsten, die Philosophie es doch nicht zu thun hat. Denn wir haben ja, wie hervorgehoben, das leere bestimmungslose Sein, welchem nicht beliebige Existenzen, als da sind Häuser, Städte und dergl., untergeschoben werden dürfen. Solche Verwechslung des Seins mit dem Einzeldasein macht nur die Gedankenlosigkeit.

Unbeirrt also von den Einwendungen des gemeinen, unphilosophischen Menschenverstandes, halten wir an der ersten philosophischen Wahrheit fest: Sein und Nichts sind dasselbe. Aus sich selbst hat der Begriff des Seins sein Gegentheil erzeugt; denn daß wir von dem Einen zu dem Andern hingetrieben wurden, das eben war in uns die Thätigkeit des reinen, nothwendig fortschreitenden Denkens. Aber wie nun, wenn Sein und Nichts

dasselbe sind, habe ich dann etwas Andres, als für ein Wort noch ein zweites gewonnen, eine bloße Tautologie, womit Nichts anzufangen, womit nicht weiter zu kommen ist? Ist jedoch auch über allen Zweifel die Identität von Sein und Nichts gewiß, so ist es nicht minder ihre Verschiedenheit; denn ebenso gleich, wie diese Begriffe sind, ebenso verschieden sind sie auch, da doch offenbar das Eine nicht dasselbe was das Andre ist. Aber ihr Unterschied in der Gleichheit ist noch nicht durch den Gedanken erfaßt, ist nur noch eine Meinung, etwas Unsagbares. So muß denn die Gleichheit sowohl als der Unterschied des Seins und Nichts in einem höheren Begriffe liegen.

Diesen höheren Begriff treibt das sich selbst überlassene Denken sofort aus sich hervor. Sie müssen eingestehen, daß für sich das Sein nicht festzuhalten ist, es schlägt unmittelbar in sein Gegentheil um, es geht über in das Nichts. Ebenso ist umgekehrt das Nichts nicht festzuhalten; indem wir versuchen, es zu fixiren, wird es uns unter der Hand wieder zum bestimmungslosen Sein. So ist ein beständiges Hinüber- und Herübergehen des Einen in das Andre, eine ewige Unruhe, ein perpetuum mobile. Und eben dies, aber weder das Eine, noch das Andre für sich, ist die Wahrheit; die Wahrheit beider ist ihr ewiges ineinander Uebergehen, ist das Werden. In der rastlosen Bewegung des Werdens, sind beide unterschieden, aber ihr Unterschied hebt sich immer wieder auf. Das Sein wird Nichts, das Nichts wird Sein, und eben dieses ist das Werden. Somit ist die Wahrheit weder das Eine, noch ist sie das Andre, sondern sie ist diese ewige Bewegung.

Daß das Werden die Einheit des Seins und Nichts sei, muß zugestanden werden. Denn was da wird, ist noch nicht, ist ohne zu sein, ist ein Nichtseiendes und erreicht das Sein, um in demselben Augenblick wieder zu Nichts zu werden. Entstehen und Vergehen sind im Werden geeint; das Nichts geht über in das Sein und ebenso das Sein in das Nichts. Damit das Samenkorn zum Blatte werde, muß sein Sein zunichte werden, das Sein geht über in das Nichts; eben dieses Nichts des Samens ist wiederum ein Sein, jedoch ein Sein, das sich vom Stamme löst. Die werdende Pflanze veranschaulicht bis zur Blüthe und Frucht die ewige Unruhe des Seins und Nichts, ihr rastloses in einander Uebergehen.

Darum ist das Werden die Wahrheit des Seins und Nichts. Nun aber ist das Werden mit diesem Widerspruch behaftet, der sich in jedem Augenblick erzeugt, um sich in jedem Augenblick wieder aufzuheben. „Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“ Diese Ruhe, die Aufhebung des im Werden liegenden Widerspruchs, das Resultat, die endliche, ruhige Einheit des Seins und Nichts, ist das Gewordensein, das Dasein.

Es kann nicht in unserm Interesse liegen, das reine Denken in seiner, die Gedanken aus sich erzeugenden, Thätigkeit bis zum Ende hin, bis zu dem Gedanken zu begleiten, der als der höchste alle früheren Bestimmungen aufgehoben in sich enthält, aufgehoben in der doppelten Bedeutung dieses Wortes, als aufgelöst und aufbewahrt. Aber auf diesem langen Wege liegt nun die ganze Welt mit ihren Unterschieden und Gegensätzen, die sich auseinander hervortreiben, sich aufheben zu immer höheren und reicheren. Das sind „die reinen Geister aller Dinge, das Innerste, der an und für sich seiende Grund von Allem, die Welt, wie sie vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes war.“ Qualität und Quantität, Maß und Erscheinung, Inhalt und Form, die beharrende Substanz mit ihren wechselnden Eigenschaften, mechanische und chemische Kräfte, Leben und Erkennen, Alles quillt mit methodischer Nothwendigkeit aus dem Anfang, dem noch bestimmungslosen Sein hervor. Mit allen ihren Unterschieden entsteht die Welt vor unsern Augen; freilich noch nicht die sinnliche, aber die wahre Welt, die Welt der Wahrheit, durchaus durchsichtig, weil frei von jeder Materialität oder sinnlichen Hülle. Wie ist um diese Machtvollkommenheit des reinen Denkens unser Philosoph bewundert worden; wie gerechtfertigt erscheint die Behauptung, daß eine Philosophie, die Solches vermag, die endlich verwirklichte Philosophie selber ist!

An diesem Eingang in das System haben wir nun, was uns die Hauptsache war, die Methode des hegelschen Philosophirens kennen gelernt, mittelst welcher alle Gebiete des Wissens und Lebens, die Wissenschaften der Natur wie der Kunst, des Rechtes und der Moral, der Geschichte und Religion, philosophisch bearbeitet sind. Der Unterschied von dem gewöhnlichen Denken springt sogleich in die Augen. Während sonst dem Forscher das Material gegeben ist,

damit er die Welt der Natur und des Geistes in Begriffe umwandle und aus diesen ein geordnetes System des Wissens erbaue: so treibt in der Philosophie Hegels der abstrakte Begriff selbst, sei dies nun der Begriff der Natur oder Kunst, des Rechtes oder der Religion, selbstthätig das System aus sich hervor, und die außen liegende Welt, die Geschichte mit ihren Perioden, die Religion mit ihren Göttern und Kulten, ist nur die in Zeit und Raum auseinander gefallne Wirkichkeit desselben Begriffs. Wie in der Logik der Begriff des Seins in seine Theile auseinandergeht, welche sich entfaltenden Theile das Wesen aller Dinge, die Seele der Welt sind, so wird jede empirische Wissenschaft zur philosophischen, indem ihr Begriff es ist, dessen innere Triebkraft aus sich die Gedanken erzeugt. Der Begriff ist, sagt Hegel, „wie der Keim, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte und Verzweigung, aber nicht präformirt — oder in bestimmten Gestalten schon vorhanden, — so daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige und Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise". Der Begriff „enthält die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist Nichts, als die Entwicklung dessen, was in ihm enthalten, noch nicht ins Dasein getreten oder ausgelegt ist." Indem sich aus ihm selber alles Bestimmte ergiebt, zerlegt er sich in seine Theile, seine Ur-Theile, er urtheilt sich. „Dies ist der Rhythmus, das reine ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte." Dann aber endlich gehen seine Theile wieder in eine Einheit zusammen, die nun, mit Unterschieden erfüllt, eine reichere als zu Anfang ist; das ist das Zusammenschließen seiner Theile, der Schluß; und das mit allem Reichthum der Bestimmungen erfüllte Ende ist die Idee, der Schluß der ganzen Ur-Theilung oder Entwicklung. So ist z. B. der Mensch die Idee der Natur, wie die offenbarte Religion die Idee ist, wozu sich in allmähliger Entfaltung und Steigerung der Begriff der Religion gebildet hat.

Dies ist der eine Unterschied des philosophischen Denkens von dem gewöhnlichen, das nur sichtend und unterscheidend sich eines gegebnen Stoffes bemächtigt. Aber das wahrhaft philosophische Denken ist nur dadurch möglich, daß dasjenige, was der Verstand für unmöglich hält, nämlich die Verbindung des Entgegengesetzten

zu höherer Einheit, wirklich vollzogen wird. Dies ist der andre Unterschied der Philosophie vom gesunden Menschenverstand. Letzterer fürchtet und vermeidet die Widersprüche und meint, daß zwei entgegengesetzte Begriffe, wie Sein und Nichts, sich vernichten oder Null ergeben. Aber wie der Widerspruch die Triebkraft alles Lebens ist, so auch des wahren Denkens, weßhalb die Widersprüche vermeiden, das Denken oder Leben tödten heißt. Ist es doch der Widerspruch, der uns von einer Stufe immer zu einer höheren treibt; er ist die bewegende Seele alles wissenschaftlichen Fortgangs, er allein bringt in den Inhalt der Wissenschaft Zusammenhang und Nothwendigkeit. Diese Methode des Denkens, vermöge welcher, wie wir das beispielweise am Sein und Nichts sahen, ein Begriff seinen entgegengesetzten nothwendig erzeugt, oder in ihn übergeht, ist die dialektische Methode. Mit dem Worte der Dialektik wird die Kunst oder Fertigkeit bezeichnet, das Denken auf Widersprüche hinzuleiten. Die alte Logik giebt die Regel, im Denken keine Widersprüche zu dulden; die Seele der hegelschen Philosophie ist der Widerspruch.

Es ist aber dies nicht bloß die Methode des Denkens, sondern überhaupt alles Seins und Lebens. Wir huldigen der Dialektik in der Maxime: „leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andre." Ein Beispiel der Dialektik ist Alles, was uns umgiebt. Denn anstatt ein Festes und Bleibendes zu sein, ist Jedes vielmehr veränderlich und vergänglich. Alles Leben trägt in sich den Keim des Todes; der Tod hat es in der Kunst der Dialektik am weitesten gebracht. „Alle Dinge gehen zu Gericht"; vor der allgemeinen, unwiderstehlichen Macht des Widerspruchs vermag Nichts zu bestehen. Summum jus, summa injuria, ist ein altes lateinisches Sprichwort, d. h. jedes Recht, auf seine Spitze getrieben, schlägt in Unrecht um. Die Extreme der Anarchie und Despotie erzeugen sich gegenseitig, wie Schmerz und Freude in einander übergehen. „Das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen, die innigste Wehmuth pflegt sich durch Lächeln anzukündigen."

Wenn nun die Dialektik oder der sich fort und fort nothwendig erzeugende Widerspruch die Seele des Lebens ist, wie sollte denn die Vernunft die Wiedersprüche fürchten und vermeiden? Die Logik, die das als ihr erstes Gesetz aufstellt, muß in dumpfer Studirstube

ausgebrütet sein, kann sich unmöglich im wirklichen Leben umgesehen haben. Immanuel Kant hatte der Vernunft nachgewiesen, daß sie, sobald sie sich vom Gebiet der sinnlichen Erfahrung entfernt und im Reiche des Uebersinnlichen wirkliche Erkenntnisse gewinnen will, sich unvermeidlich in Widersprüche verfängt. So z. B. beweist sie von der Welt im Ganzen, die doch nicht Gegenstand der Erfahrung ist, daß dieselbe in der Zeit einen Anfang und im Raum eine Grenze haben muß; aber ebenso unwiderleglich beweist dieselbe Vernunft von der Welt das Gegentheil. Welcher Beweis soll hier nun gelten? Kant meinte, weil unvermeidliche Widersprüche producirt werden, so müsse sich die Vernunft bescheiden, überhaupt von dem Uebersinnlichen, von der Entstehung der Welt, von Gott, der Freiheit und Unsterblichkeit irgend Etwas wissen zu wollen; für die theoretische Vernunft existirt dergleichen nicht. Wie kurzsichtig war dieser Philosoph, indem er nicht erkannte, was durch Hegel klar geworden ist, daß es das Wesen der vernünftigen oder spekulativen Erkenntniß sei, die durch den Verstand gefundnen Gegensätze in eine höhere Einheit zusammenzuschließen! Der Verstand bleibt bei dem Einen oder Andern einseitig stehen, entscheidet sich für das Eine oder Andre in seiner Beschränktheit. Aber die spekulative Vernunft eint zwei Widersprüche zu einem höheren Dritten; dies Dritte treibt abermals einen Widerspruch hervor, welchem abermals die höhere Einheit nicht fehlt. Darum sagt Hegel sehr anschaulich und richtig von seiner eignen Methode, die Wahrheit zu finden: „Das Wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, ist es ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“

Auf diese Weise kommt Leben, trunknes Leben, in die leere Identität der schellingschen Philosophie, es füllt sich die Nacht mit Bestimmungen, die taumelnd in's Gegentheil umschlagen; es spaltet sich, widerspricht sich und versöhnt sich; zugleich auch wird die Wahrheit nicht aus der Pistole geschossen; nicht bloß Roth und Grün, sondern alle Farben sind vorhanden; zugleich auch hat sich gezeigt, daß Denken und Sein, Logik und Metaphysik nicht verschieden sind, vielmehr, daß Logik überflüssig ist. Wozu auch eine Logik, wenn nicht der Mensch, der irrende, sondern wenn das Denken denkt, das Gehirn des Philosophen nur benutzend? Darauf

kommt eben Alles an, von dem Eignen Nichts hinzuzuthun, damit das reine Denken sich ungehindert selber denke. Zu Anfang ist es leer, Sie haben gesehen, wie leer es ist; aber wenn wir uns nur selbstlos seiner Entwicklung überlassen, so taucht aus der Tiefe des Seins, das so grundlos ist, wie das Nichts, eine Welt der manigfaltigsten Wesen und Unterschiede hervor. Das Höchste und Letzte, das alle früheren Bestimmungen ebenso aufgelöst als aufgehoben in sich enthält, ist dann die Einheit aller, aller Unterschiede und Gegensätze, „die sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit"; sie ist was die Philosophie mit dem Worte der Idee bezeichnet. Von dieser nun sagt Hegel: „sie entläßt sich frei, ihrer absolut sicher und in sich ruhend"; das Andre ihrer, das sie aus sich entlassen, ist die Natur. In der Natur ist, was im Geisterreich der Logik abstrakt und durchsichtig war, materiell und äußerlich geworden; räumlich und zeitlich in den Reichen des Mechanischen, Physikalischen und Organischen ausgebreitet liegt der ganze Inhalt der Idee. Aber aus seiner Entäußerung kehrt im Reich des Geistes das Leben wieder zu sich selbst zurück, woraus sich als die drei nothwendigen Glieder des philosophischen Systems die Wissenschaft der Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes ergeben.

So viel wird Ihnen aus der Darstellung der hegelschen Methode klar geworden sein, daß damit eine bald nach Kant sich geltend machende Weise des Philosophirens ihren Höhenpunkt oder ihre Vollendung erreichte. Es sollte die durch Kant auf das Gebiet der Erfahrung beschränkte Vernunft wieder zu Ehren gebracht werden, was nur dadurch geschehen konnte, daß sie als eine selbstschöpferische Macht erwiesen ward. Weniger aber kann sie beim Beginne ihrer Thätigkeit nicht haben, als das Nichts, und mehr als Alles kann sie aus dem Nichts nicht machen. Wer nun diese Art des Denkens, aus dem Unbestimmten und Allgemeinen das Bestimmte und Besondre herzuleiten, überhaupt für berechtigt, oder dem Wesen der Vernunft angemessen hält, der wird in Hegel den größten Philosophen aller Zeiten bewundern müssen. Denn unweit besser, als die Religion das von ihrem Gott beschreibt, wie er die Welt geschaffen habe, hat dasselbe Hegel in Berlin verstanden. Die Offenbarung erzählt, Gott sprach: Es werde! Und es ward erst dies und darauf das,

16

bis nach sechs Tagen Alles fertig war. Dabei sieht nun aber Keiner, wie das zugegangen; die Welt steht wie mit einem Zauberschlage da. Hegel aber läßt sie, wenn auch erst noch in reiner Geistigkeit, allmählig entstehen, und Jeder, der Vernunft hat, sieht ganz deutlich, wie aus dem Sein oder Nichts, oder wie aus dem Sein und Nichts das Werden, aus dem Werden das Dasein wird, und wie in methodischer Stufenfolge alle Wesen, welche die Idee der Welt ausmachen, mit Nothwendigkeit aus dem Werden werden.

Grund genug, den Mann zu bewundern, wenn dabei nur Alles, wie ohne Zweifel doch bei der Weltschöpfung, richtig zugegangen wäre. Nun ist das, womit das Denken seine Arbeit beginnt, das reine Sein, angeblich das Unmittelbare, der wirkliche Anfang, der Nichts voraussetzt; denn wäre es dieser nicht, so wäre ja die ganze philosophische Produktion kein reines Denken. Aber wie, ist denn der Gedanke des Seins wirklich der Anfang des Denkens, das Erste und Unmittelbare? Unzählige Male gebrauchen wir das Wörtchen „ist", ehe uns dessen nichtssagender Infinitiv ein Begriff, ein Gegenstand des Denkens wird. Wir sagen: der Mond ist rund, und verbinden durch jenes Wörtchen zwei Vorstellungen mit einander; da hat es eigentlich noch gar keine Bedeutung für sich. Wir sagen: es ist thierischer Magnetismus, wenn uns Jemand die Wirklichkeit desselben streitig machen will, oder wir sagen: es ist keiner. Da kommen wir schon zum Begriff des Seins und des Nichts. Nur nicht auf unmittelbare Weise. Denn zuerst muß ich das Dasein tausendfach erfahren, muß gegen meinen eignen oder fremden Zweifel das Sein behauptet haben, um die ungeheuerste Abstraktion, die ich machen kann, wirklich zu machen. Das Sein ist eine Abstraktion, freilich grundlos leer, aber doch eine Abstraktion, die, wie jede, eine wirkliche Welt voraussetzt.

Ist der Begriff des Seins ohne die sinnliche Erfahrung des Seienden nicht zu gewinnen, wie mag denn der Philosoph behaupten, daß er, weil mit dem leeren Sein, so mit dem Anfang selbst beginne? Zum wenigsten fängt das wirkliche Denken mit etwas ganz Anderem an, und muß sich vielfach geübt haben, ehe es einer so künstlichen Abstraktion fähig ist. Da es aber darauf ankommt, die schaffende, wunderthätige Kraft des reinen Denkens zu bewähren, so möge denn immerhin der Begriff des Seins für das Unmittelbare, den wirklichen Anfang des Denkens gelten. Kant hat be-

hauptet: „aus dem Sein kann man Nichts herausklauben", und allerdings scheint er Recht zu haben; denn wie da, wo Nichts ist, Nichts anzuschauen, zu unterscheiden oder zu erkennen ist, Etwas werden und sich unterscheiden soll, ist nicht abzusehen. Aber es hat sich der große königsberger Weise doch wohl geirrt. Denn das Faktum der hegelschen Logik ist doch nicht zu leugnen, in welcher aus dem Sein oder Nichts nicht bloß Etwas, sondern Alles geworden ist.

Hätte Kant mit seiner Behauptung Recht, so müßte im reinen Denken der Philosophie irgend einmal etwas Ungehöriges vorgegangen sein. Wenn wir nun, der Forderung gemäß, das reine Sein und nur dieses denken, warum bleiben wir nicht dabei? Es soll mit ihm das Nichts dasselbe sein, so daß, wenn wir das Eine, auch das Andre zu denken gezwungen sind. Das reine Sein ist nun freilich die Aufhebung aller Bestimmungen und Unterschiede, aber das Nichts ist etwas ganz Andres, als nur diese; es ist die Aufhebung nicht aller Bestimmungen des Seins, sondern des Seins selber, daher es mit diesem ebensowenig dasselbe ist, wie das Nein mit dem Ja. Darum ist nicht abzusehen, wie dieses Sein durch sich selbst dazu kommen sollte, in sein Gegentheil umzuschlagen. Was treibt das Sein zu dieser seiner Selbstvernichtung? Woher hat der abstrakteste aller Begriffe die von ihm behauptete innerliche Bewegung? Er hat sie nicht. Sein bleibt Sein in alle Ewigkeit, und es wird demselben die Zeit dabei nicht lang. Aber lang wird sie dabei dem spekulirenden Philosophen; der möchte gern weiter, darum stört er das Sein aus der ihm unbequemen Ruhe auf. Der Philosoph geht mit seinem Denken, das Sein stehend lassend, zum Nichts hinüber, und vom Nichts zum Sein hin und her, uns glauben machend, daß seine Bewegung eine Bewegung der Begriffe sei.

Solches Verschwinden des Einen in das Andere, diese beständige Unruhe ist jedenfalls ein an die Zeit gebundenes Ereigniß, obgleich die Logik die Wahrheit enthält, wie sie ewig vor der Schöpfung der Welt war. Nun aber fangen selbst die Theologen an, zu begreifen, daß vor der Schöpfung eine Zeit nicht war, wie kann denn dies den Philosophen ein Geheimniß sein? Dazu ist das Verschwinden oder die Unruhe eine sinnliche Vorstellung, aber nimmermehr ein reines, übersinnliches Denken. Ein Philosoph, der vom

Verschwinden des Seins in das Nichts und umgekehrt redet, wird wahrscheinlich früher einmal, in der wirklichen Welt, obgleich sie für ihn noch gar nicht existirt, etwas Aehnliches erfahren haben, was er nun hinterdrein auch an seinen leeren Begriffen sich ereignen läßt. Freilich Raum genug ist in dem Sein für das Nichts, und in dem Nichts für das Sein.

Wenn nun aber auch solches Uebergehen und Verschwinden wirklich vor sich ginge, so würde daraus doch nimmermehr ein Werden, zum wenigsten nicht ein Werden, wie uns die Wirklichkeit dasselbe zeigt. Denn hier wird immer aus dem Einen etwas Andres, aus dem Keim das Blatt, aus dem Ei das Huhn, aus einem Sein ein andres Sein. Es bleibt dabei, daß aus dem Nichts Nichts werden kann, und alle sophistischen Künste helfen nicht. Den Begriff des Werdens hat das reine Denken aus Sein und Nichts nicht hervorgebracht; er ist auf unerlaubte Weise in das System des reinen Denkens hineingekommen. Ist aber dies der Fall, so fällt die ganze Geisterwelt der abstrakten Begriffe in das ursprüngliche Nichts hinein; der philosophische Spuk, wobei es uns frösteln wird, hat plötzlich ein Ende.

Wäre es nun auch ohne Selbstbetrug dem reinen Denken möglich, vom Begriff des inhaltsleeren Seins bis zur inhaltreichsten, das ganze Wesen der Welt in sich hegenden Idee zu gelangen, so befänden wir uns auch so noch immer im Reiche immaterieller Begriffe, unkörperlicher Wesen. Mit seiner Idee steht endlich der Philosoph vor der wirklichen, konkreten Welt, steht vor der Natur, aber durch eine weite Kluft von ihr geschieden. Wie soll er hinüberkommen, da doch im absoluten System, beim methodischen Fortschreiten um Alles kein Sprung gemacht werden darf? In diese Kluft nun versenkt Hegel seine absolute Methode d. h. er verzichtet auf den Uebergang, und dann ist der Uebergang leicht gemacht. Hegel versichert uns, daß die Idee in freiem Entschluß die Natur aus sich entläßt; aber warum sie das thut, hat er unterlassen, uns zu sagen. Gott spricht: es werde! und es ward. Weiter hat es also auch die absolute Philosophie nicht bringen können.

Schopenhauer hat boshaft ein indisches Sprichwort auf die neueste Philosophie angewandt: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber Mehl sehe ich nicht.“ Andre haben es dennoch gesehen, und sehen noch immer, wie die Methode den Inhalt erzeugt, wie

aus der Thätigkeit des reinen, gegenstandslosen Denkens Gedanken werden, wirkliche Gedanken, die Seelen oder Geister aller Wirklichkeit, das wahre Wesen aller Dinge. Wenn einmal eine Mühle erfunden würde, die, nur in Bewegung gesetzt, Mehl lieferte, ohne daß Korn hineingeschüttet wäre, dann möchte Schopenhauer wohl mit mehr Achtung von den Wunderthaten des reinen Denkens reden.

Sonderbarer Wahn, daß, um die Welt zu erklären, das beste Mittel sein soll, der Welt ganz zu entsagen! So viel Unheil hat über unser Vaterland das katholische Mönchsthum, die Askese des Genusses gebracht, und nun muß auch die Askese der Empirie so manchen tüchtigen Geist der Wirklichkeit entfremden. Sind alle unsre Begriffe aus der sinnlichen Anschauung gewonnen und denken wir, indem wir diese aus der Wirklichkeit abgezognen Bilder hin und her bewegen, sie zu neuen Verbindungen führen, aus ihnen ein System des Wissens schaffen: so wird das reine Denken, dessen sich Hegel und seine Schule rühmt, wohl die großartigste Illusion sein, dessen der menschliche Geist je fähig war. Sich selber täuschend kann die Vernunft wohl eine Weile vergessen, daß aus dem Boden der sinnlichen Erfahrung alle ihre Begriffe und Gedanken hervorgewachsen sind, wie sie selbst ein Produkt der Natur ist, der sie in thörichter Selbstgenügsamkeit den Rücken kehrte. Aber sie kann es nicht ohne sophistische Künste.

Es bleibt dem, der in dieser Weise des Denkens eine großartige Verirrung erkennt, der ungemeine Einfluß, die Bewunderung und Allgewalt dieser Philosophie zu erklären. Es reizt den Menschen, das Unmögliche zu vollbringen, darum redet er sich so gerne ein, daß ihm das Unmögliche auch gelungen sei. Nicht aus dem, was die hegelsche Philosophie im reinen Denken geleistet hat, aber wohl aus dem, was die ihre Kräfte überschätzende Vernunft auszuführen, die Lust verspürt, erklärt sich der Einfluß, welchen sie gehabt und welchen sie hat, dem gegenüber der Zweifel an ihrer Tiefe augenblicklich noch als Flachheit gilt. Aber schon wieder muthiger wagt sich die alte verstoßene Logik hervor und macht wie ehedem ihre Forderung geltend, Widersprüche nicht zu vereinen, sondern zu entfernen, weil zwischen Sein und Nichts, zwischen Ja und Nein keine Einheit möglich ist.

XV.

Hegel.

(Zweite Vorlesung).

Wenn eine populäre Darstellung der Philosophie sich in den meisten Fällen damit begnügen muß, die Resultate des philosophischen Forschens in allgemein verständlicher Weise zu geben, die Methode aber, durch welche die Denker zu denselben gelangt sind, der rein wissenschaftlichen Darstellung überlassen muß, so ist dies anders bei der hegelschen Philosophie. Eine Einsicht in sie ist ohne ein Verständniß ihrer Methode nicht zu gewinnen, weil hier die Methode nicht etwa die Art und Weise des subjektiven Denkens oder das zufällige Verfahren des Philosophen, sondern weil sie von der Sache nicht zu trennen, weil sie die Entfaltung des Gedankens, das Werden der Wahrheit selber ist, welchem der Denker angeblich nur zuschaut, ohne von dem Seinen Etwas hinzuzuthun.

Aus diesem Grunde haben wir der Methode der hegelschen Philosophie eine eigne Betrachtung gewidmet. Um dieselbe zu verstehen, ist vor Allem nöthig, daß wir den Sinn, den wir gewöhnlich mit dem Worte des Begriffes verbinden, gänzlich bei Seite lassen. Einen Begriff gewinnen wir, indem wir die gleichen Merkmale vieler Dinge oder Wesen von diesen ablösen und in eine Vorstellung zusammenfassen, z. B. die Merkmale, welche allen Thieren zukommen, die willkürliche Bewegung, die Aufnahme und Assimilation der Nahrung u. s. f. zusammenfassen in die Vorstellung des Thieres überhaupt. So verstanden, ist der Begriff unsre subjektive Vorstellung, eine Vorstellung, die auf Grund der sinnlichen Anschauung mittelst des verallgemeinernden Denkens zu Stande kommt; in ihr hat er seine Wahrheit, muß sich an ihr bewähren und berichtigen, in uns hat er seine Wirklichkeit; die sinnliche Anschauung ist das Ursprüngliche, er dagegen das Abgeleitete. In der hegelschen Philosophie ist der Begriff das Ursprüngliche; durch seine eigne, ihm innewohnende Triebkraft erzeugt er aus sich selbst alle Bestimmungen, die seinen Inhalt ausmachen. Er gleicht somit einem lebensvollen Keime, der sich zum Reichthum der Formen entfaltet. Der Begriff denkt sich selbst; er urtheilt sich, d. h. er legt sich in seine Urbestandtheile

aus einander; er schließt dieselben wieder zu höherer Einheit zusammen, und der Schluß des Ganzen, die Einheit aller seiner Theile, ist die Idee, welche sich vom Begriffe unterscheidet, wie die vollendete Pflanze vom Keime, aus dem sie hervorgewachsen ist. So ist der auseinandergelegte Reichthum aller im Begriffe enthaltenen Bestimmungen und Unterschiede das Resultat seiner eignen lebendigen Entfaltung, und dies Gesetz des Denkens ist zugleich das Gesetz des Seins, der Welt.

Diese Selbstentwicklung aber geschieht vermittelst der Dialektik, d. h. vermittelst der Erzeugung des Widerspruches. Alles Denken ist mit einem Widerspruch behaftet, den es aus sich selbst hervortreibt. Wir können den Begriff des Seins ohne sein Gegentheil, das Nichts, nicht denken, wie wir sahen; jeder Begriff schlägt in sein Gegentheil um. Hiermit aber ist der Fortschritt von dem Allgemeinen zum Konkreten oder Bestimmten eingeleitet. Denn indem nun die aus dem Begriffe hervorgetriebnen Widersprüche sich zu höherer Einheit zusammenschließen, zeigt es sich, daß eben diese Einheit, welche die Widersprüche aufhebt und in sich befaßt, die eigentliche Wahrheit ist. Die Wahrheit des Seins und Nichts ist das Werden, in welchem beide aufgehoben und enthalten sind. Die Wahrheit ist somit die Einheit des Unterschiednen oder Entgegengesetzten, die selbst wieder den Widerspruch aus sich erzeugt, und so abermals zu höherer oder inhaltsvollerer Wahrheit treibt. Eben wegen der Bedeutung, welche in dieser philosophischen Methode der Widerspruch oder die Dialektik hat, sagt Arnold Ruge: „War das Denken schon immer revolutionär und gegen alles Bestehende, so ist vollends die Methode des Denkens die konstituirte Revolution. Dieser Anspruch auf die Sympathie der Franzosen hat das deutscheste, das abstrakteste System.“

Wir werden Gelegenheit haben, die Richtigkeit dieses Urtheils zu prüfen, da uns die Philosophie des R e c h t e s beschäftigen soll. Allerdings greifen wir damit aus dem System nur Eines heraus. Sollte ich das Ganze in allen seinen Theilen vorführen, so hätten wir heute zur Naturphilosophie überzugehen, der anerkannt schwächsten Partie des hegelschen Systems. Das ewige Wesen der Welt und aller ihrer Dinge, die Idee, deren Inhalt uns die Wissenschaft der Logik kennen lehrt, hat, nach Hegels Versicherung, die Natur aus sich entlassen; die Idee ist in der Natur außer sich ge-

kommen, wenn wir auch nicht begreifen, warum und auf welche Weise, weßhalb alle ihre Bestimmungen in Zeit und Raum ausgebreitet liegen. „In der Naturphilosophie, sagt Fries spottweise vom hegelschen System, wird das Leben der Idee in der Fremde, in der Philosophie des Geistes wird ihre Heimreise beschrieben.“ Bei dieser ihrer Heimreise nehmen wir sie an dem Punkte auf, wo sie im endlichen Geiste sich zum Willen oder zur Freiheit erhoben hat. Von da nämlich beginnt der Geist aus sich eine Welt zu gestalten, die Welt des Rechtes, der Moral und Sittlichkeit. Der subjektive Geist wird objektiv, denn der objektive Geist ist die Verwirklichung der Idee zu Formen und Bestimmungen, welche über das Subjekt übergreifen, oder allgemeine Geltung gewinnen. Wie dieses geschieht, das ist es eben, was wir sehen wollen.

Selbstverständlich beginnt auch die Philosophie des objektiven Geistes mit dem abstrakten, inhaltsleeren Begriff; aber wie die Logik mit dem Sein, so sie mit dem Willen, aus welchem vermöge seiner inneren Selbstentfaltung die Formen des Rechtes und der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates hervorgehen, denn in diesen allen giebt sich der Wille Wirklichkeit. Wenn wir aber zuerst den reinen Begriff des Willens denken, so denken wir diesen als das noch ganz Bestimmungslose. Nichts zieht ihn hier- und dorthin; noch sind keine Unterschiede in ihm wahrzunehmen, durch Nichts ist er beschränkt und insofern frei. Wie nun das bloße Sein, die Abstraktion von allen Bestimmungen des Daseins, gleich dem Nichts ist, so ist der Wille, ohne jegliche Bestimmung aufgefaßt, gleichfalls Nichts, denn ein nichts Bestimmtes wollender, ist kein wirklicher Wille. Sobald nun aber derselbe durch Triebe oder Begierden, etwas Bestimmtes begehrend, wirklicher Wille wird, hört er damit auch auf, frei zu sein; ein Andres zieht und zwingt ihn. Dem bloßen Begriff nach ist der Wille frei, aber unfrei, sein eignes Gegentheil ist er, sobald er Etwas will. Dem Aeußeren, dem Zufälligen anheimgegeben, hat er damit sich selbst verneint oder aufgehoben.

Jedoch die Abstraktion von allen Bestimmungen, die Möglichkeit, Alles zu wollen, die so viel als gar Nichts wollen ist, ist ebenso wenig die Wahrheit des Willens, als ihr Gegentheil, das Bestimmtwerden durch ein Andres, Aeußeres. Die Wahrheit ist vielmehr auch hier die Einheit dieser Widersprüche. Denn denkend

erhebt sich der Wille über den ganzen Inhalt der natürlichen Neigungen und Triebe, ist denkend bei sich selbst, und die Gedanken, die aus seiner Tiefe quellen, machen seinen wahren Inhalt aus. Nicht indem er Alles wollen kann, sondern indem er sich aus sich selbst zu Willensakten bestimmt, ist er frei, und diese inhaltsvolle Freiheit ist das Wesen des Willens. Was er will, ist freilich nothwendig, aber das Nothwendige ist die Bestimmung seiner eignen Natur.

Mit diesem Willen, der sich aus seinem eignen Wesen, d. h. frei bestimmt, dessen Dasein aber das Recht ist, haben wir es hier zu thun. Die erste Aeußerung oder Bethätigung seiner ist, daß er sich selber zur Erscheinung bringt, sich äußeres Dasein giebt. Der Mensch prägt dem vorgefundnen, willenlosen Stoffe seinen Willen ein: er bemächtigt sich durch List, Stärke und Geschicklichkeit der Außenwelt, macht Waffen und Instrumente zu Organen seines Willens. Die Erde wird bebaut, Thiere werden gefangen, gezähmt und gehegt; es erwirbt sich der freie Mensch ein Eigenthum und erkennt an demselben, indem er es formirt und verwendet, das Dasein seines Willens. Das Eigenthum ist die erste Verwirklichung der Freiheit oder des Rechtes. Denn es spiegelt dem Menschen sein eignes Wesen, seinen Willen zurück. Ist somit die Welt der Stoff, an welchem der Wille Wirklichkeit gewinnt, so ist allein der Mensch selber von dieser Bethätigung des Willens ausgenommen; er kann nicht zum Eigenthume werden, weil er keine herrenlose Sache ist. Dem Wesen des Menschen widerspricht die Sklaverei.

Wohinein ich aber meinen Willen lege, von da zurück kann ich ihn wieder ziehen, ich kann, was mein ist, einem Andern übertragen, kann mein Eigenthum veräußern, um es als das eines Andern wieder anzuerkennen. Somit gehen durch den Vertrag zwei Willen in einen gemeinsamen zusammen, der nun als der allgemeinere über den besondern Willen übergreift. Unendlich mannigfaltig ist die Art und Weise, in welcher dieser allgemeine Wille, das Recht, zur Geltung kommt, ist nach der minderen oder größeren Kultur der Völker an die verschiedensten Formen geknüpft. In den Wäldern von Ceylon lebt ein handeltreibendes Volk, das sein Eigenthum hinlegt und fortgegangen ruhig wartet, bis Andre kommen, das ihrige dagegen zu setzen.

Indem nun aber der Wille, über die Vereinzelung hinausgegangen, sich verallgemeinert hat, tritt dadurch sein Widerspruch mit

sich selbst hervor. Dem gemeinsamen kann der einzelne Wille widerstreben, und thut er dies, so wird das Recht zum Unrecht. Der Widerspruch, der überhaupt im Willen liegt, kommt zum Vorschein, sich in allen Formen des Unrechtes verwirklichend. Unbefangen, ohne die Absicht, mit dem Allgemeinen in Konflikt zu gerathen, kann ich das Unrecht wollen und thun; ich kann es im guten Glauben, daß mein Wille das Allgemeine oder das Recht, der Wille des Andern aber das Unrecht ist; ich kann, indem ich den allgemeinen Willen respektire, dennoch unwissend gegen ihn sündigen. Wenn hingegen das Recht des besonderen Willens anerkannt, das allgemein Gültige aber verachtet wird, so steigert sich das unbefangne Unrecht zum Betruge. Ein Wille endlich, der weder den andern Einzelwillen achtet, der ihm gegenübersteht, noch den allgemeinen, wird zum Verbrechen in seinen verschiedenen und furchtbaren Erscheinungen, vom Diebstahl und Raub bis zur Verletzung und zum Morde.

In dieser Weise vollzieht sich die Dialektik des Willens und der Widerspruch tritt in die Wirklichkeit. Aber die Wirklichkeit des Unrechtes ist nichtig in sich selber und muß sich in seiner Nichtigkeit bewähren; wiederherstellen muß sich der Wille aus seiner Negation. Das ist die Strafe. Nur dem Anschein nach ist die Strafe des Verbrechers etwas Zufälliges, das geschehen oder unterbleiben kann; im Grund und Wesen ist sie vielmehr die Offenbarung des Verbrechens selbst, seine andre Hälfte, welche die eine nothwendig voraussetzt. „Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigne That, die sich geltend macht." Nicht durch willkürliche Uebereinkunft Aller, sondern an sich selber ist die Strafe gerecht oder die Manifestation der Gerechtigkeit, sie ist das Recht des Verbrechers, denn in ihr wird er als ein vernünftiges, freies Wesen anerkannt. Haben sich die gesellschaftlichen Zustände noch nicht geordnet, so erscheint die Strafe unter der Form der Rache, als die Aeußerung eines subjektiven Willens, was sie doch nicht in ihrem Wesen ist. „Bei ungebildeten Völkern ist die Rache unsterblich, wie bei den Arabern", und in ihr giebt sich die Macht des Begriffes kund, der seine Widersprüche aufhebt, wie er sie erzeugt.

Das Bewußtsein des Rechtes spricht sich in der Forderung aller Völker und Individuen aus, daß dem Missethäter sein Recht geschieht, indem ihm vergolten wird, wie er es verdient. Freilich kann es bei dieser nothwendigen Uebereinstimmung des Verbrechens

und der Strafe nicht auf unwesentliche Merkmale ankommen, so daß es, wie im alten Testament, heißen müßte: „Auge um Auge, Zahn um Zahn," denn es giebt auch einäugige und zahnlose Verbrecher. Nur eine Uebereinstimmung des Werthes wird verlangt. „Anders ist dies jedoch bei dem Morde, worauf, wie Hegel sagt, die Todesstrafe steht; denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe, den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen."

Eine andre vernünftige Begründung, als die im Begriff des Willens selber, in seiner Dialektik, liegt, kann für die Strafe nicht gegeben werden. Man betrachtet wohl das Verbrechen als ein Uebel, und indem man der Strafe den Zweck der Abschreckung oder Besserung unterlegt, macht man sie gleichfalls zu einem solchen, meinend, daß das Gute herauskommt, wenn ein Uebel durch das Andre beseitigt wird, wie die Aerzte durch Gift den Kranken heilen. Aber nicht das Uebel, das im Verbrechen liegt, sondern dieses soll als Verletzung des Rechtes, was es ist, aufgehoben werden. Wäre die Strafe der Drohung oder Abschreckung wegen da, so ist die Frage, wer das Recht hat, zu drohen oder zu schrecken. „Es ist, sagt Hegel, mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, — welche bedeutende Rechtsgelehrte geltend machten —, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt; der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt."

Ist nun durch diese Manifestation des Rechtes der zu Tage gekommene Widerspruch aufgehoben, so doch nur im Allgemeinen, wobei es fraglich bleibt, ob er es auch im Menschen selber ist. Der gestrafte Verbrecher fühlt das Recht als eine ihm äußere Macht, der er sich zu entziehen sucht; die Lösung des Widerspruchs ist noch nicht im Geist und Willen des Menschen selbst vollzogen. Indem aber hier die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens zu Stande kommt, sind wir vom Gebiet des formellen Rechtes auf das der Moralität hinübergetreten. Dahin hat uns der Begriff des Willens selbst geführt, der eine innere, im Bewußtsein sich vollziehende Lösung seiner Widersprüche fordert.

Der Standpunkt der Moralität ist der dem formellen Rechte nächst höhere, weil hier Alles innerlich geworden ist. Wir fragen

nach der Triebfeder des Willens; während beim formellen Rechte die Absicht gleichgültig war, gilt sie hier Alles. Nach seiner Selbstbestimmung wird der Mensch beurtheilt, der Zweck giebt der Handlung ihren Werth. Das Bewußtsein selbst entscheidet als Gewissen, was das objektive Recht, das Allgemeine ist, und die Uebereinstimmung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen nennen wir das Gute. Allein das Gewissen kann mit dem an und für sich Gültigen, der objektiven Macht, in Widerspruch gerathen. Der heilige Krispin stahl Leder, um Armen Schuhe daraus zu machen, woraus erhellt, daß selbst das Gewissen eines Heiligen nicht nothwendig das Allgemeine oder Ewige zum Inhalt haben muß. Das Gewissen schließt die Möglichkeit des Guten wie des Bösen in sich; mit sich selbst geräth der Mensch in Widerspruch, und so wiederholt sich im Innern des Menschen dieselbe Dialektik des Willens, die wir auch im Aeußeren betrachtet haben.

Wir sind also wegen des rein inneren Charakters der Moralität abermals genöthigt, nach einer höheren Einheit des an und für sich geltenden und des vom Individuum Gewollten zu suchen. Einseitig sind beide betrachteten Entwicklungsstufen des objektiven Geistes; äußerlich und formell ist das Recht, innerlich die Moralität; aber die höhere Einheit, d. i. die Wahrheit beider, ist das Reich der Sittlichkeit. Hier gehen der Wille der Einzelnen und der allgemeine Wille zusammen und bilden eine Sphäre inhaltsreichen Lebens. Es regieren oder beherrschen die allgemeinen sittlichen Mächte, als Götter vorgestellt und angebetet, die Individuen. Sie haben eine unendlich festere Autorität, als selbst die Gesetze der Natur, die, wenn auch nur im religiösen Glauben, höheren Rücksichten weichen müssen und auf Augenblicke suspendirt werden, damit das Wunder geschehe. Jenseit der ewigen Normen der sittlichen Welt liegen keine Wunder, sondern Sünden und Verbrechen. Andrerseits aber sind die sittlichen Mächte den Individuen innerlich gegenwärtig, in ihnen giebt der Geist sich Zeugniß von seinem eignen Wesen, erkennt in der Pflicht seine eigne Freiheit, seine Befreiung von Naturtrieben und Begierden, von dem unbestimmten Wollen und Streben, das es zu keinem sichern Handeln bringen kann. Die Uebereinstimmung des besondern Willens mit der objektiv sittlichen Macht nennen wir Tugend. Der Mensch ist tugenhaft, nicht wenn er dieses oder jenes Sittliche thut, sondern wenn diese Weise seines

Daseins eine Stetigkeit des Charakters ist, denn Tugend ist die Virtuosität des Sittlichen.

Die erste Manifestation der sittlichen Macht in den Individuen, das Leben der Individuen in ihr, als in ihrer geistigen Atmosphäre, ist die Sitte. Die Gewohnheit macht das Sittliche zur anderen Natur, so daß durch sie das subjektive Wollen und der allgemeine Geist in ungetrübter Einheit sind. Es darf keinen Anstoß erregen, daß der letztere als Gewohnheit die Individuen beherrscht. Selbst im philosophischen Denken ist die Gewohnheit eine Macht; denn wie in der Sitte muß auch in ihm der Geist die willkürlichen Einfälle überwunden haben, damit das vernünftige Denken ungehindert seine Wege gehe. „Der Mensch, sagt Hegel, stirbt auch aus Gewohnheit.“ Hat er sich im Leben eingewohnt, ist er geistig und physisch stumpf geworden, enden die Gegensätze, so schwinden Thätigkeit und Leben, die Interessenlosigkeit tritt ein, der geistige oder physische Tod.

Hiemit ist die Subjektivität des Gewissens überwunden, an seine Stelle ist das unbewegte Allgemeine getreten, das sich zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossen hat, aber auch keinen Gegensatz mehr zum individuellen Wollen bildet. Denn in der Sitte ist sich der Mensch seiner Freiheit als einer Macht bewußt, die objektive Wahrheit hat, und er bestätigt, indem er sie anerkennt, seine Freiheit. So unter der Gewalt der Sitte, welche sein Wesen ist, wächst der Mensch zur inhaltsvollen Freiheit heran, und der Versuch, ihn fern vom Leben sich selbst bilden zu lassen, wie wir das in Rousseaus Emil geschildert sehen, muß mißlingen. „Der Duft der Geisterwelt weht endlich auch in diese Einsamkeit.“

Dieser allgemeine, in den Individuen lebende Wille, die sittliche Substanz, sondert sich nun in besondere Mächte, manifestirt sich in einem System von Einrichtungen, die für das Subjekt unverbrüchliche Gültigkeit haben. Denn der sittliche Geist ist kein Abstraktum; er macht vielmehr die Individuen und Völker zu Organen seines Lebens. Die erste Weise seiner Bethätigung ist die Empfindung. In der Familie hat der Mensch seine spröde Persönlichkeit aufgegeben und findet sich mit seinem Willen und Bewußtsein im Ganzen. In der Liebe habe ich aufgehört, Person für mich zu sein, denn sie ist das Bewußtsein meiner Einheit mit einem Andern. „Die Liebe, sagt Hegel darum, ist der ungeheuerste Widerspruch, den der Ver-

stand nicht lösen kann;" denn um mein Selbst zu gewinnen, gebe ich es hin. Aber die Liebe, welche den Widerspruch im Willen hervorruft, löst ihn auch. Als die Auflösung dieses Widerspruches ist sie die sittliche Einigkeit.

Daß sich der sittliche Geist zuerst in Form der Empfindung äußere, dazu ist die Trennung des Menschen in die Geschlechter die Bedingung, eine Trennung, die sich durch das ganze Wesen zieht. Es ist die Dialektik des Begriffes selbst, der seinen Gegensatz hervorruft, damit er zur Einheit des Unterschiedenen, zur wahren, erfüllten Einheit zusammengehe. Das Wesen und Leben des Mannes geht auf in Staat und Wissenschaft und dergleichen, oder in Arbeit und Kampf mit der Außenwelt und mit sich selbst. Das Wesen des Weibes ist die Innigkeit der Empfindung, eine Pietät, welche im Gefühl die Widersprüche ausgleicht, und dem Manne, wenn er aus dem Kampf des Lebens zurückkehrt, die Ruhe und das Glück einer eignen Heimath ungetrübt bewahrt. Auf die wesentliche Verschiedenheit der Geschlechter legt Hegel großes Gewicht, weßhalb er sagt: „Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höhere Wissenschaft, die Philosophie und gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben, als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt." Somit erscheint im Lichte der dialektischen Denkmethode, welche Gegensätze erzeugt, das moderne Emancipationsgelüste als Unvernunft.

Indem der allgemeine, in den Individuen herrschende sittliche Geist sich zuerst in Form der Empfindung Dasein giebt, bildet er die Familie mittelst der E h e. Durch sie wird die bloß natürliche und damit äußerliche Einheit der Geschlechter zur geistigen, wird zur selbstbewußten Liebe erhöht. Die Ehe ist weder ein nur natürliches Verhältniß, als welches sie im alten Recht betrachtet wird, noch ist sie ein Kontrakt, noch geht ihr Wesen in Liebe auf,

weil die bloße Empfindung etwas Zufälliges ist. Sie ist vielmehr „die rechtliche sittliche Liebe, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive aus ihr verschwindet.“ Weil aber die Ehe, als die erste Erscheinung der sittlichen Macht in den Individuen, sittliche Pflicht ist, so ist es — in der Philosophie — gleichgültig, von wo sie ihren Ausgang nimmt. Der Wille der Aeltern kann sie veranlassen, so daß die Neigung der für einander Bestimmten die Folge ist; oder sie ist durch die Neigung veranlaßt und bedingt. Sittlicher ist es jedenfalls, daß die Ehe von dem Entschluß ihren Ausgang nehme, und daß die Neigung dem Entschlusse folge; es muß ja in der Philosophie der Gedanke des Kopfes mehr als das Gefühl des Herzens gelten. Denn im entgegengesetzten Fall macht, wie Hegel sagt, „die unendlich besondre Eigenthümlichkeit ihre Prätensionen geltend. Für die modernen Dramen, in denen die Liebe das Grundinteresse bildet, mag die Leidenschaft von unendlicher Wichtigkeit sein, aber an sich ist sie es nicht.“ Freilich in unserer Zeit wird „der subjektive Ausgangspunkt, das Verliebtsein, als der allein richtige angesehen. Man stellt sich hier vor, Jeder müsse warten, bis seine Stunde geschlagen hat, und man könne nur einem bestimmten Individuum seine Liebe schenken.“

Wie nun das geistige Band, die sogenannte sittliche Einheit, ohne die natürliche Basis des Gefühls möglich sei, hat uns die spekulative Philosophie aus dem Begriff nicht deducirt, was zu erfahren für Manche von großem Interesse wäre. Da aber die Neigung, als das Subjektive, nur das Sekundäre oder Hinzugekommene ist, so folgt, daß die äußerliche Form der Schließung eine größere Bedeutung, als die innere, die Formen gering achtende Liebe haben muß. Wie erst der Vertrag das Recht, das ich am Eigenthume habe, einem Anderen überträgt, so auch ist zur wirklichen Ehe die Form der Schließung, das religiöse oder sittliche Zeichen, unentbehrlich, hat nicht in der menschlichen Gesellschaft nur und für dieselbe, sondern an und für sich Bedeutung. Erst durch das geistige Zeichen wird die Ehe sittlich konstituirt. Hegel weist mit Entrüstung auf Grundsätze hin, die sich in der schlegelschen Lucinde ausgesprochen finden, und dort mit dem Schimmer des Poetischen das sittliche Bewußtsein irre leiten, „eine Argumentation, die Verführern nicht fremd ist.“

Vermöge ihrer sittlichen Bedeutung ist die Ehe unauflöslich.

die Leidenschaft löst sie nicht, denn diese ist ihr untergeordnet. Weil aber auf Empfindung beruhend, hat sie die Möglichkeit der Auflösung in sich; nur fordert die Philosophie von den Gesetzen, daß sie „die Möglichkeit aufs Höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten." Ja, wenn nur durch Gesetze das Belieben sittlich würde!

Die geistige Einheit, welche sich in der Ehe verwirklicht, aber, da verschiedne Individuen nur im Fühlen und Wollen eins sind, nicht vollkommen verwirklicht, erlangt in den Kindern eignes, für sich bestehendes Dasein, wird in ihnen gegenständlich. „Die Mutter, sagt Hegel, liebt im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich." Da nun der Mensch, was er sein soll, nicht instinktartig hat, sondern sich erwerben muß, so haben die Kinder das natürliche Recht, aus dem Eigenthum der Familie erzogen zu werden. Aber indem sie zur Selbständigkeit mehr und mehr heranreifen, lösen sie sich allgemach von ihrem natürlichen Grund und Boden ab, über welchen sich endlich die mündig gewordnen gänzlich erheben, den sie hinter sich lassen. Die eine Familie geht in mehrere auseinander, und dieses ist ihre sittliche Auflösung.

Wie verschiedne Individuen stehen sich nunmehr die Familien gegenüber; die einende Macht scheint zerrissen, die sittliche Substanz verloren. Hier jedoch erweist sich abermals das rein Natürliche als Bedingung der Sittlichkeit. Denn die gemeinsamen Bedürfnisse schlingen um die getrennten Familien ein einigendes Band, schließen sie zur bürgerlichen Gesellschaft zusammen. Ursprünglich freilich ist jede sich Selbstzweck; aber bald zeigt es sich, daß auch die eignen Zwecke ohne Beziehung auf die anderen nicht zu erreichen sind, daß das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein mit dem Wohl und Rechte Aller verflochten und nur darin gesichert ist. Die bürgerliche Gesellschaft erscheint somit als ein System von Bedürfnissen, die nur in der Gemeinschaft Aller mit Allen ihre Befriedigung finden. Wie aber der Organismus, um so vollkommner er ist, desto mehr die Funktionen, welche das Ganze erhalten, an einzelne Organe vertheilt, so auch kann der Organismus der bürgerlichen Gesellschaft nur durch Theilung der Arbeit sich erhalten. Aus der anfänglichen Unbestimmtheit sondern sich

die Stände ab, sich gegenseitig haltend und ergänzend. An dem Boden, dem er die Subsistenzmittel abgewinnt, haftet der ackerbauende Stand. Das schweifende Leben des Wilden kommt zur Ruhe, zur Familiensorge und zum Familiengut; es bildet sich in der engen Verflechtung mit der Natur eine einfache Gesinnung, die altadelige. Da aber die Naturprodukte umgestaltet werden müssen, wird der sinnig verständige Fleiß angeregt; der gewerbtreibende Stand bildet sich, die Mittel seiner Subsistenz mühsam jedem Tage abringend. Die allgemeinen geistigen Interessen der Gesellschaft liegen dem denkenden Stande ob, den der Staat für seine, auf das Ganze gerichtete Thätigkeit schadlos halten muß.

Damit hat zugleich der allgemeine Wille, der objektive Geist, höhere Bedeutung und eine vollendetere Daseinsform erhalten. Nun, in der Sicherheit des Eigenthums und der Rechte, hat die Arbeit Werth und Lohn, weßhalb sich das formelle Recht in der bürgerlichen Gesellschaft zur Rechtspflege gestalten muß. Das erkannte und anerkannte Recht ist das Gesetz. „Die Sonne und die Planeten haben auch ihre Gesetze, aber sie wissen sie nicht; Barbaren werden durch Triebe, Sitten und Gewohnheiten regiert, aber sie haben kein Bewußtsein davon." Aber das Gesetz muß gewußt, muß gekannt sein, weßhalb Hegel sagt: „die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysios der Tyrann that, daß kein Bürger sie lesen konnte," oder sie in gelehrte, in fremder Sprache geschriebne Bücher vergraben, ist ein und dasselbe Unrecht. Der Juristenstand hält ihre Kenntniß oft für ein Monopol, und wer nicht vom Metier ist, soll nicht mitsprechen. „Aber so wenig Jemand Schuhmacher zu sein braucht, um zu wissen, ob ihm die Schuhe passen, ebensowenig braucht er überhaupt zum Handwerk zu gehören, um über Gegenstände, die von allgemeinem Interesse sind, Kenntniß zu haben. Das Recht betrifft die Freiheit, das Würdigste und Heiligste im Menschen, was er selbst, sofern es für ihn verbindlich sein soll, kennen muß."

Die Verletzung des also zum Gesetze erhobnen Rechtes ist nunmehr die Verletzung eines Allgemeinen, das in sich feste und starke Existenz gewonnen hat. In der Form der Rache haben wir den Widerspruch des besondern gegen den allgemeinen Willen sich lösen sehen; jetzt tritt das Allgemeine, dessen Sicherung den Gerichten anheim gegeben ist, an die Stelle des verletzten Individuums, und die Rache wandelt sich in Strafe um. Wie aber das Recht als

Gesetz der allgemeinen Kenntniß angehört, so gehört die Verwirklichung des Gesetzes durch das Gericht der Oeffentlichkeit. Ohne das empfängt das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft sein Recht als ein äußerliches Schicksal, ist, einem ausschließlichen Stande gegenüber, der sich durch barbarische Terminologie und Geheimnißkrämerei von der Oeffentlichkeit abschließt, unter Vormundschaft und leibeigen, ist im Gerichte wohl mit den Füßen, aber nicht geistig zugegen. Da aber die Erkenntniß des Thatbestandes durch keine juristische Gelehrsamkeit bedingt, da ferner durch die mögliche Leugnung des Verbrechens das Interesse der Gerechtigkeit gefährdet ist, so erfordert die bürgerliche Rechtspflege Geschwornengerichte, in welchen, nach Ermittlung des Thatbestandes, der Ausspruch der Schuld oder Unschuld aus der Seele des Angeklagten gegeben wird.

Immer nur in einzelnen Fällen bethätigt sich durch die Rechtspflege die objektiv-sittliche Macht. Aber auch das allgemeine Wohl fällt unter den Willen der bürgerlichen Gesellschaft, weßhalb dieselbe Institutionen schaffen muß, bestimmt, die fortwährenden Störungen im Organismus auszugleichen. Ueber sie wacht die Polizei, welche die Hindernisse der allgemeinen Sicherheit und des Verkehrs entfernt, die Erziehung unter ihre Aufsicht nimmt, so daß sie selbst gegen die Aeltern das Recht der Kinder vertritt, wenn es nöthig ist. So erhält sie auf die verschiedenste Weise das Einzelne in Uebereinstimmung mit dem Ganzen.

Indem wir die sittliche Macht von ihrer ersten unmittelbaren Bethätigung in der Sitte durch die Formen der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich haben verwirklichen sehen, lag dem Allen eine höhere Idee zum Grunde, die nun endlich als Resultat uns zum Bewußtsein und zur Erscheinung kommt. Als geschichtliches Resultat der Entwicklung ist freilich der Staat das Letzte, aber seinem Wesen nach ist er das Erste und Ursprüngliche, das eigentlich Wirkliche, wie auch der vollendete Baum mit seinen Blättern und Blüthen ideell im Keime enthalten ist. Der Staat ist die sittliche Idee in ihrer vollen, inhaltsreichen Verwirklichung; er ist es, wohin Alles treibt, weil er die innerlich treibende Macht aller sittlichen Formen ist. In ihm wird der objektive Geist, dessen Entfaltung wir zugesehen haben, sich selber offenbar. Er ist im Staate der sich selber klare Wille, „der sich denkt und weiß und das, was er

weiß, und sofern er es weiß, vollführt.“ „Der Staat,“ sagt Hegel, ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat,“ „man muß ihn daher wie ein Irdisch-Göttliches verehren.“ Denn während die Idee in der Natur nur schlafend war, hat sie im erlangten Bewußtsein ihrer selbst die Blüthe ihrer Selbstentwicklung erreicht. „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist,“ weshalb ihm anzugehören nicht im Belieben des Individuums steht, das nur in ihm alle seine Wahrheit und Freiheit hat.

In der Idee des Staates ist die bisher gesuchte Einheit vollkommen; das Allgemeine und die volle Freiheit und das Wohl der Einzelnen bilden eine Einheit ohne Widerspruch; hier ist die Pflicht das Recht und das Recht ist die Pflicht. In asiatischen Despotien hat das Individuum keine Innerlichkeit und Berechtigung; im wahren Staate aber, von dem hier die Rede ist, ist der besondre Zweck identisch mit dem allgemeinen, denn „sonst stände der Staat in der Luft.“ Aber diese Einheit der unterschiedenen Momente des Willens macht die Idee des Staates aus, und auf ihr beruht die Festigkeit desselben.

Im Begriff des Staates ist seine Selbständigkeit enthalten; unabhängig von jedem äußern Einfluß in seiner Entwicklung und Gestaltung, ist er souverän, sich selbst entschließend und entscheidend. Wie aber soll sich diese Souveränität der freien Willensentscheidung verwirklichen? Es giebt eine Vorstellung von Verfassungen, in der es unentschieden bleibt, ob an der Spitze Einer, oder Mehre oder Alle stehen. „Eine solche Ansicht,“ sagt Hegel, „stammt aus der Seichtigkeit des Begriffes.“ Aus ihm selber muß darum hierüber zu entscheiden sein, und zwar nur auf eine Weise. Fragen wir die Geschichte, so sehen wir, daß sie Zeugniß ablegt für die Monarchie. „Die Monarchen,“ meint Hegel, „zeichnen sich nicht grade durch körperliche oder geistige Kräfte aus, und doch lassen sich Millionen von ihnen beherrschen.“ Geschieht das wider ihr wahres Interesse? „So dumm sind die Menschen nicht.“ „Es ist die innere Macht der Idee, die sie selbst gegen ihr anscheinendes Bewußtsein dazu nöthigt und in diesem Verhältniß erhält.“ Instinktartig also haben die Nationen das Rechte getroffen, was durch die spekulative Philosophie aus der Idee des Staates als das Vernünftige begründet wird. Denn da die höchste Offenbarung des allgemeinen Geistes der bewußte, seiner selbst gewisse Wille ist, so kann die

dem Staate zukommende Souveränität nur in einer Person das ihr angemessene Dasein haben. Alle Besonderheiten sind in dem einfachen Selbst aufgehoben; das Ich ist das Einzelste, aber auch das Allgemeinste. Wäre der Staat nur eine moralische Person, dergleichen eine demokratisch konstituirte Gemeinschaft ist, so fehlte ihm das höchste Merkmal des Geistes, die Subjektivität. Nur eine Monarchie entspricht darum der Idee des Staates. Es genügt nicht, sagt Hegel, „zu sagen, daß Gott die Könige eingesetzt habe, denn Gott hat Alles, auch das Schlechteste, gemacht.“ Dennoch aber ist es die für das allgemeine Verständniß angemessenste Weise, die unbedingte Nothwendigkeit des Monarchen auszusprechen, daß sein Recht „auf göttliche Autorität begründet ist.“ Den wahren Sinn dieses Göttlichen zeigt die Philosophie; durch sie wird es klar, daß die ewige Idee des Staates selber zu ihrer vollkommnen Verwirklichung persönliches Dasein haben muß. Bei dieser Gelegenheit hätte die Philosophie, etwa in einer Anmerkung, für die christliche Kirche die Nothwendigkeit des Papstes spekulativ deduciren können.

Nur als persönlich, in einer Person und deren entscheidendem Willen entspricht die staatliche Souveränität ihrem Begriff. Im Gegensatz gegen die Monarchie „gehört, nach Hegel, die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zum Grunde liegt.“ Ist auf jene Weise nicht die Souveränität vorhanden, so wird die letzte Willensentscheidung bei Orakeln, beim Fluge und dem Fraß der Vögel, in den Eingeweiden geopferter Thiere gesucht. Ist nun dieses eine dem Staate unwürdige Art der Entscheidung, so hält man es gleichfalls für unangemessen, daß der in einer Person erscheinende höchste Staatswille an alle Zufälligkeiten der natürlichen Geburt gebunden sei, welche letztere dem Monarchen Majestät und Rechte geben soll. Aber die durch die Geburt bedingten Eigenthümlichkeiten des Charakters sind hier gleichgültig, weil sie nicht dem Monarchen als solchen, sondern ihm als Menschen angehören. In seinem Verhältniß zum Staate ist er nur Monarch; es handelt sich nur um die letzte formelle Entscheidung des Staatswillens, oft nur um eine Unterschrift; aber dies ist wichtig, „es ist die Spitze, über welche nicht hinausgegangen werden kann.“ „Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften an dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen.“

Was durch die Souveränität des Staates zum geltenden Willen desselben erhoben ist, hat die Regierungsgewalt zur Ausführung zu bringen, deren Diener wegen des möglichen Mißbrauchs ihrer Gewalt verantwortlich sind, und im Staate den Haupttheil des Mittelstandes bilden, „in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein eines Volkes fällt." Aber der Wille, den wir in seiner Erscheinung als formelles Recht, als Moralität und geltendes Gesetz betrachtet haben, bedarf mit der wachsenden Kultur und Gesittung einer stetigen Fortbildung. Durch die berathenden Stände kommt im Staate das öffentliche Bewußtsein, die Meinung der Vielen zur Geltung. Man hat freilich für die Vertretung des Volkes allerlei Nützlichkeitsgründe vorgebracht, aber damit nicht das Vernünftige getroffen. Denn daß, wie man sagt, „das Volk am besten verstehen müsse, was zu seinem Besten diene, und daß es den unzweifelt besten Willen für das Beste habe", ist eine grundlose Meinung. Vielmehr muß mit Göthe gesagt werden:

„Zuschlagen kann die Masse,
Da ist sie respektabel;
Urtheilen gelingt ihr miserabel."

Denn das Volk, als ein besondrer Theil der Staatsangehörigen, „weiß nicht, was es will." Zu wissen, was das Vernünftige sei, dazu gehört Erkenntniß und Einsicht, „welche aber nicht Sache des Volkes ist." Daß die Stände vorzüglich den guten Willen vertreten sollen, diese Meinung gehört „zu der Ansicht des Pöbels, bei Regierungen einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen." Weil aber der allgemeine Wille im Staate zu seinem Rechte kommen muß, folgt aus seinem Begriffe selbst die Nothwendigkeit der Stände. Ebenso folgt aus ihrer Bedeutung ihre Oeffentlichkeit. Nur öffentlich tagende Kammern bilden die allgemeine, unklare Meinung zu Gedanken aus, machen das Volk urtheilsfähig und geben „das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge." Ein großes, die Bürger bildendes Schauspiel, ziehen sie das Volk in seine wahren Interessen herein. Erst durch ihre Oeffentlichkeit stehen die Kammern wahrhaft mit der allgemeinen Meinung in Zusammenhang, „und es zeigt sich, wie Hegel sich ausdrückt, daß es ein Andres ist, was sich Jemand zu Hause bei seiner Frau oder seinen Freunden einbildet, und wieder

ein Andres, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidtheit die andre auffrißt."

Indem nun die Entscheidung des Monarchen den Willen der Stände zum Gesetz erhebt und die Regierungsgewalt denselben zur Ausführung bringt, erweist sich die konstitutionelle Monarchie, die in der Idee des Staates begründet ist, als in sich geschlossener Organismus. Aber der in sich souveräne Staat steht abermals als ein Individuum andern selbständigen Staaten gegenüber. Im Verhältniß zu ihnen ist seine Souveränität „die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes", weßhalb dieselbe mit Aufopferung des Eigenthums und Lebens zu erhalten, die Pflicht der Einzelnen ist. Dies tritt ein, wenn die Völker gegenseitig in ihre Rechte greifen, und die schon zu Anfang betrachtete Dialektik des Willens sich nun in höherem Maße wiederholt. Man betrachtet wohl den Krieg als ein zufälliges Uebel, das mit der Zeit gänzlich aus der Menschheit schwinden und dem ewigen Frieden weichen wird, welchen Kant prophetisch in Aussicht stellte. Aber der Krieg ist ein Widerspruch, den der Wille nothwendig aus sich erzeugt. Wie ohne Bewegung der Winde, durch dauernde Ruhe, die See in Fäulniß gerathen müßte, so würde ein ewiger Friede das Leben des Volkes verhärten und verknöchern; aber „wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da." Allerdings wird im Kriege Alles unsicher, aber warum auch nicht? „Man hört, sagt Hegel, so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen; aber Jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich seine gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte."

Auf diese nun hat uns die Dialektik des Willens hingeleitet. Das Volk in der Form des Staates ist ein Individuum, und der Weltgeist kann in einzelnen Individuen seinen Gehalt nicht erschöpfen. Um seinen Thron sammelt er die Völkergeister „als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit." Der Weltgeist läßt die Staaten, Völker und

Individuen erstehen und Selbständigkeit erringen, damit das in ihnen waltende Princip in die Erscheinung trete. Darin sind sie „zugleich seine bewußtlosen Werkzeuge und Glieder," sind die verschwindenden Gestaltungen seines ewigen Lebens, in welchen er sich den Uebergang auf eine höhere Stufe vorbereitet. In ihren Schicksalen und Thaten, ihrem Entstehen und Verschwinden sind sie die Dialektik des Weltgeistes, der sein Recht in ihnen ausübt in der Weltgeschichte, als dem Weltgericht.

Hiermit stehen wir, wie zu Anfang mit dem Begriff des sich im Menschen bethätigenden Willens, abermals an dem Anfang einer Entwicklungsreihe. Die Philosophie des Rechtes hat uns zur Philosophie der Geschichte geführt, auf die wir demnächst einen Blick werfen wollen. Alsdann, wenn wir die Wissenschaft vom objektiven Geiste ganz übersehen, werden wir sie auch beurtheilen können. Ueber die Methode des spekulativen Denkens haben wir uns schon das vorige Mal ein Urtheil gebildet; über ihre Anwendung uns gleichfalls ein Urtheil zu bilden, wird nothwendig sein. Arnold Ruge nennt sie die konstituirte Revolution und sichert ihr die Sympathie unsrer westlichen Nachbaren. Gelten doch dem Weltgeist die Nationen nicht mehr, als dem Kinde sein verbrauchtes Spielzeug; jener zertritt sie. Millionen opfert er seiner Entwicklung; denn nur das Allgemeine ist das Wirkliche und werthlos sind ihm die Individuen; darum thront er selbst über Schlachtfeldern in ruhiger Herrlichkeit, und zündet sich in brennenden Städten Ehrenfeuer an. Das ist die erbarmungslose Dialektik des Weltgeistes, dieselbe Dialektik, welcher das Band der Ehe, das ein Priester schloß, zu fest ist, als daß es gelöst werden sollte, dieselbe Dialektik, welcher die strahlende Majestät des Monarchen unerreichbar ist, wie die Sonne. Die dialektische Methode der hegelschen Philosophie mag immerhin die konstituirte Revolution sein, aber mit ihrer Anwendung scheint es doch eine eigne Bewandtniß zu haben.

XVI.

Hegel.

(Dritte Vorlesung).

Durch die hegelsche Philosophie des Rechtes sind wir zur Philosophie der Geschichte geführt, mit welcher sich die Wissenschaft vom objektiven Geiste abschließt, d. h. vom Geiste, der, über das einzelne Subjekt übergreifend, sich zu einer eignen Welt gestaltet. Ausdrücklich verschmäht die Spekulation das Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen; nicht das Einzelne, das Besondere, sondern das Allgemeine, der Begriff ist das Wirkliche, und er entfaltet sich zum Reichthum aller Bestimmungen und Unterschiede. Wenn es nun eine Philosophie der Geschichte geben soll, so scheint es, daß die Spekulation sich anheischig machen müsse, aus dem Begriff des Geistes, der Freiheit, oder was für einem immer, ohne vorherige Kenntniß des Einzelnen oder der Begebenheiten, die Weltgeschichte zu konstruiren. Dessen wird sich jedoch keine noch so kühne Philosophie vermessen wollen, denn die Geschichte ist ein für alle Mal gegeben, muß erfahrungsmäßig in's Bewußtsein aufgenommen werden. Da nun die hegelsche Spekulation alle Gedanken aus sich hervorbringt und zwar ohne Rücksicht auf das, was ist, so scheint eine Philosophie der Geschichte ein Widerspruch zu sein. Denn was da ist und geschehen ist, richtet sich nicht nach den Gedanken des Denkers, sondern ist unabhängig von denselben vorhanden.

Wenn nun aber Alles, was die ganze hinter uns liegende Vergangenheit ausfüllt, ebenso die Selbstentfaltung des Begriffes wäre in der Zeit, wie angeblich die Natur eine solche Entfaltung der Idee im Raume ist, so wäre eine philosophische Betrachtung der Geschichte diejenige, welche uns diese als einen Entwicklungsproceß des Geistes erkennen lehrt. Andres Nichts ist die Philosophie der Geschichte und will nichts Andres sein; sie läßt Alles, was geschah, wie es ist, ohne das Mindeste daran zu ändern, aber sie geht an die Betrachtung der Geschichte mit der Voraussetzung, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist, eine Voraussetzung, die in der Philosophie keine ist, die sich aber an der Geschichte selbst zu bewähren hat.

In der Natur geschieht nichts Neues; in ihr wiederholt sich nur immer dasselbe zu andrer Zeit und an einem andern Ort, denn ewig unveränderlich sind die Kräfte. „Aber in den Veränderungen, die auf geistigem Boden vorgehen, kommt Neues hervor." Denn die Menschheit ist perfektibel; durch sie, in ihr entwickelt sich Etwas. Das ist der Geist; aber das Wesen des Geistes ist die Freiheit, wie das Wesen der Materie die Schwere ist. Frei ist der Geist, sofern er sich selbst zu dem entwickelt, was er seinem Wesen nach, was er an sich selber ist. Also muß die Weltgeschichte die Darstellung des Geistes sein, wie er sich durch die Jahrtausende das Bewußtsein seiner Freiheit erringt. Dies in der Geschichte erkennen, ist sie denkend betrachten, sie philosophisch erkennen; auf diesen Zweck ist in der Weltgeschichte hingearbeitet, ihm sind „alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht." Dieser Zweck ist das Bleibende in allem Wechsel, der rothe Faden im Gewirre der Begebenheiten.

Bei dieser Voraussetzung, die wir machen, fragt es sich, welcher Mittel sich zur Verwirklichung seiner selbst der Geist bediente. Die mannigfaltigen Triebe und Bedürfnisse, Meinungen und Vorstellungen setzen den Willen in Bewegung, und indem der Mensch mit Energie und Leidenschaft seine Zwecke zu erreichen trachtet, dient er nicht dem Allgemeinen, sondern nur sich, seinem individuellen Interesse. Aber er thut dies nur scheinbar. Denn in dem Begehren und Streben der Individuen waltet der Geist, dessen Selbstverwirklichung die Geschichte ist, als der verborgne, dunkle Grund der Thätigkeit. Indem die Einzelnen und die Völker ihrem eignen Interesse zu dienen meinen, dienen sie dem Weltgeist unbewußt. „Das, sagt Hegel, ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt." Sie selbst wird dadurch nicht berührt. „Die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." So kommt in der Weltgeschichte durch die menschlichen Handlungen noch etwas Andres heraus, als sie bezwecken und erreichen, wissen und wollen. Diejenigen aber, durch welche das geschieht, sind die großen, welthistorischen Personen, die Organe in dem Entwicklungsproceß des Geistes. Ein welthistorisches Individuum „gehört ganz und rücksichtslos dem einen Zwecke an", „muß manche unschuldige Blume zer-

treten, Manches zertrümmern auf seinem Wege." Das aber kann nicht anders sein, weil in seinem Zweck das Allgemeine liegt, der Wille des Weltgeistes in den endlichen Leidenschaften und Interessen. Solche Individuen schöpfen aus einem verborgnen Quell, aus einem Geiste, „der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt, wie an die Schale pocht und sie sprengt." Die Zukunft ist in solchem Streben und Wollen schon enthalten und kommt der Welt durch dasselbe zum Bewußtsein. Die Anderen folgen den welthistorischen Individuen. Ihr Schicksal ist Arbeit und Mühe, ihre Natur ist Leidenschaft. Nachdem der Weltgeist durch sie seine Zwecke erreicht hat, fallen sie, wie die Hülsen des reif gewordnen Kornes. „Sie sterben früh, wie Alexander, sie werden wie Cäsar ermordet, wie Napoleon nach St. Helena transportirt." An ihrem Unglück tröstet sich der Neid der kleinen Geister.

Somit haben wir ein Doppeltes zu unterscheiden, die Entwicklung des allgemeinen Geistes von seinem dumpfen, sich noch selber unklaren Dasein, bis hin zum Erfassen seiner selbst, und dazu die Interessen und Leidenschaften der Individuen, die, indem sie ihrem eignen, innern Drange genügen, damit die Organe des die Weltgeschichte gestaltenden Geistes sind. Weil nun diese beiden Mächte, das allgemeine und das besondre oder subjektive Wollen, wie uns die Philosophie des Rechtes lehrt, sich im Staate, der verwirklichten sittlichen Freiheit, zur Einheit verbinden, so kann in der Weltgeschichte nur von den Völkern die Rede sein, welche sich bereits zu staatlichem Leben, sei es auch in seinen rohesten Anfängen, erhoben haben. Mit der Bildung der Staaten beginnt die Weltgeschichte, weil so erst der Geist oder das Vernünftige in wirkliche Existenz getreten ist. Hier erst herrschen allgemeine Gebote und Gesetze, aus denen in sich verständige und in ihren Resultaten dauernde Begebenheiten hervorgehen können. Ohne das ist aller Zusammenhang der Geschichte wilde Willkür, ein vergängliches Treiben und Wüthen ohne zweckmäßigen Fortschritt. Die Völker aber, in welchen sich der Weltgeist in der Form des Staates Dasein gab, sind in ihrer Aufeinanderfolge seine Entwicklungsstadien; eines der in ihm liegenden Principien bringt er in ihnen zur Erscheinung und schreitet, nachdem sie die Aufgabe erfüllten, die ihnen geworden war, in andern Nationen zu höheren Lebensformen fort.

Denn nachdem der Geist, welchem es um die Produktion seiner

selbst zu thun ist, in einem bestimmten Volke zum Bewußtsein und zum Selbstgenusse gekommen ist, und nun in der Religion und dem Kultus, den Sitten und der Verfassung, den Thaten und Begebenheiten dieses Volkes vollendet dasteht, als in seinem Werke; so tritt die Gewohnheit ein und mit ihr der Tod. So sterben Individuen wie Nationen eines natürlichen Todes. Nach dem erreichten Zweck ist das Leben eines Volkes nur noch „eine politische Nullität und Langeweile.“ Denn ist Nichts mehr zu erstreben und zu erreichen, so wird das Errungene erkannt oder durch den Gedanken erfaßt; und stellt sich diesem als ein Endliches, als eine Schranke dar. Der Gedanke löst die Formen des Lebens auf, Eitelkeit und Eigensucht erwachen und der Verfall muß beginnen. Zugleich aber ist die denkende Auffassung der nationalen Lebensformen die Geburtsstätte neuer Gestalten, eines höheren, verklärten Princips. Indem der Geist erkennt, was er nur war, erkennt er, was er werden soll, und wendet sich gegen sich selbst. Damit aber geht die Aufgabe der Weltgeschichte zu andern Nationen über. Die Frucht, welche ein Volk zur Reife brachte, fällt ab, aber sie „fällt nicht in den Schoß des Volkes zurück, das sie ausgeboren und gezeitigt hat; im Gegentheil, sie wird ihm ein bittrer Trank.“ „Das Kosten des Trankes ist seine Vernichtung, doch zugleich das Aufgehen eines neuen Principes.“

Diese in der Zeit sich vollziehende Dialektik des Weltgeistes, der durch die Epoche machenden Nationen der Geschichte hindurchschreitet, hat zu seiner räumlichen Unterlage die Naturbestimmtheit des Erdbodens, die bunte Scenerie des Welttheaters. Mit seinen ausgedehnten Steppen und Ebenen ist das Hochland in sich abgeschlossen. Hier gedeiht ein patriarchalisches Leben, aber ohne feste Rechtsverhältnisse sind die unstäten Nomadenhorden. Sie ergießen sich von den Steppen herab gleich einem verheerenden Bergstrom in die Kulturländer, Einöde und Zerstörung verbreitend, aber sie geben der Geschichte die Impulse. Wo die Hochländer sich abdachen, in den fruchtbaren, von Strömen durchzognen Thalebenen, wird das Leben ansässig durch den Ackerbau. Das Recht des Eigenthums und der Person bildet sich aus und Staaten werden gegründet. Das Uferland aber lockt den Menschen auf das weite Meer, in das unsichre, lügenhafte Element zu Eroberung und Gewinn. Tapferkeit, Muth und List machen sich geltend, weil sie nöthig sind,

das Leben zu behaupten. Während die Gebirge die Völker von einander trennen, verbindet sie das Meer.

Auf den Charakter eines Volkes wirkt die Naturbeschaffenheit seines Landes ein, aber diese ist nicht Alles, aus ihr erklärt sich die Geschichte nicht. „Der milde asiatische Himmel kann allein keine Homere erzeugen, auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmäßigkeit erheben sich keine Sänger.“ Ist nun aber, wie gezeigt, der Geist die Macht, welche die Weltgeschichte gestaltet, so können doch die geographischen Verhältnisse allzu ungünstig sein, um dieser zum Schauplatz zu dienen. Ausgeschlossen von ihr ist die kalte und die heiße Zone. „Kälte und Hitze sind hier zu mächtige Gewalten, als daß sie dem Geiste erlaubten, für sich eine Welt zu bauen; es nimmt die Noth der Natur den Menschen zu sehr in Anspruch.“ Darum ist, den nördlichen Theil ausgenommen, Afrika der Geschichte verschlossen geblieben; jenseit des Tages der selbstbewußten Geschichte liegt es in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt. Keine geistige Macht, sondern rohe Willkür ist hier herrschend, ein Zustand, der keiner Entwicklung und Bildung fähig ist. Da nun Amerika das Land der Zukunft ist, „das Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt“, so ist auch von diesem Welttheil in einer philosophischen Geschichtsbetrachtung abzusehen, und den eigentlichen Schauplatz der Geschichte bilden, mit dem nördlichen Theile Afrikas, Asien und Europa. Das Herz dieses geschichtlichen Bodens aber ist das Mittelmeer. Erst mit Cäsars Ueberschreiten der Alpen dringt auch die Weltgeschichte vor, und somit sind das östliche Asien und das nordwestliche Europa die Extreme der geschichtlichen Bewegung. Das Licht des Tages wie des Geistes geht im Morgenlande auf, und dem scheinbaren Lauf der Sonne folgt die Weltgeschichte. Asien ist ihr Anfang, ihr Ende ist Europa. Aber während hier die physische Sonne untergeht, „steigt die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet.“

Nachdem wir also die Bedeutung und Aufgabe der Philosophie der Geschichte bestimmt und auch den Boden abgesteckt haben, den sich der Geist zur Entfaltung seiner wählen mußte, haben wir nun die Nationen zu betrachten, welche seine Entwicklungsstadien bezeichnen. Ohne den lebendigen Gegensatz des allgemeinen und des subjektiven

Willens erwacht zuerst in China das geistige Leben. Mit dem chinesischen Reiche, dem ältesten von allen, beginnt die Geschichte, unvollkommen, wie der Anfang sein muß. Der vernünftige Wille, die sittliche Macht oder Substanz, ist unmittelbar im Kaiser vorhanden, dessen Gesetz die Gesinnung aller seiner Unterthanen ausmacht, der in Majestät und väterlicher Güte redet. In der Weise eines Vaters über seine Kinder übt er das Recht; er ist Chef der Religion, wie der Wissenschaft, der Mittelpunkt von Allem. Einförmig und gleichmäßig ist die Verwaltung des Staates, wie der Gang der Natur; sie geht ihren Weg ein Mal, wie alle Mal, und der Kaiser, von dessen moralischer Beschaffenheit Alles abhängt, ist die immer wache Seele. Somit verwirklicht sich hier der sittliche Geist oder die Freiheit, wie wir sahen, daß er es in der Familie thut; Familienpietät ist der Charakter des chinesischen Reiches. Gleich unmündig sind Alle, dem Einen gegenüber; zum Bewußtsein seines Wesens, seiner Freiheit, kann der individuelle Geist nicht erwachen. Wie das Kind, kennt der Chinese keine Ehre, und meist in körperlicher Züchtigung besteht die Strafe. Das Bambusrohr verschont auch die Höchsten, die Prinzen, die Minister und Vicekönige nicht, aber ohne irgend Einen zu entehren. Freie Sittlichkeit und Moralität, Gemüth und innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst können da nicht gedeihen, wo der Geist noch so wenig zur Besinnung seiner kam. Ohne Selbstgefühl, glaubt das Volk „nur geboren zu sein, um den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last, die es zu Boden drückt, scheint ihm sein nothwendiges Schicksal zu sein, und es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brot der Knechtschaft zu essen."

Der Fortschritt des Geistes ist von dieser abstrakten Einheit und unterschiedslosen Einförmigkeit zum Reichthum mannigfacher Bestimmungen und Gegensätze. Die Einheit des chinesischen Staatsorganismus ist in Indien aufgelöst; die besondern Mächte des Lebens sind frei geworden, sind selbständig einander gegenübergetreten. Doch fallen in Indien die Unterschiede des vernünftigen Geistes in die Natur zurück, und auch hier ist der Mensch noch nicht freie, selbständige Persönlichkeit. Denn wohl sind die Unterschiede, aber sie sind noch keine wahrhaft geistigen; durch die Geburt, durch eine dunkle Nothwendigkeit, deren Macht er nicht zerbrechen kann,

gehört der Mensch einem Stande, einer besonderen Kaste an, ist durch die Geburt zur Religion oder zum Kriege, zum Gewerbe oder Handel, oder zur niedrigsten Beschäftigung bestimmt. Diese Beschäftigungen grenzen sich schroff gegen einander ab und hemmen alles Leben, alle Freiheit. Unvermischt, sich ausschließend, stehen die Kasten einander gegenüber, und wie jede ihr Tagewerk hat, so hat auch jede ihre Tugend. Tapferkeit ist in Indien nicht eine Tugend des Menschen, sondern der Kriegerkaste; es giebt keine Menschen-, sondern nur Kastenpflichten. Die Menschenliebe einer höheren Kaste gegen die niedre ist verboten: der Brahmane ist gegen den zur Arbeit bestimmten Stand ohne Mitgefühl. Weil hier nun wohl die unterschiedslose geistige Einheit sich zu konkreten Unterschieden entfaltet, der Weltgeist in diesem Volke einen Fortschritt gemacht hat, aber der Unterschied noch Naturbestimmtheit, und das Subjekt ohne alle Geltung ist, so ist das Höchste die Vernichtung aller Individualität, vollkommne Verdumpfung des Bewußtseins in Regungslosigkeit oder anhaltendem Schmerz, ja Aufopferung des Lebens. Die Wittwen verbrennen sich oder stürzen sich in den Ganges; von den Rädern des Götterwagens lassen sich die Frommen zermalmen; am Strande des heiligen Flusses bleichen die Gebeine Derer, welche sich geopfert haben; in seine Fluthen werfen die Mütter ihre Kinder oder lassen sie in der Sonne verschmachten. So wenig hat sich hier noch der Geist begriffen. Der Inder tödtet kein Thier, er stiftet Hospitäler für alte Kühe und Affen, aber nicht für altersschwache Menschen; auf Ameisen hütet er sich zu treten, aber gefühllos überläßt er den kranken, ermatteten Wanderer seinem Schicksal. Da das Selbstgefühl noch nicht erwacht ist, ist Indien das Land der Willkür und der entehrendsten Despotie. Hier empört keine Tyrannei, denn sie ist in der Ordnung; hier ist, weil keine Freiheit, auch kein staatliches Leben, keine geschichtliche Entwicklung. Einen wüsten Fiebertraum träumt noch der Weltgeist in Indien. . . . .

Sein Fortschritt geht von der unterschiedslosen Einheit zu Bestimmungen und Gegensätzen, von diesen aber, die noch in den Fesseln des Natürlichen und erstarrt liegen, zu freier Bewegung der Unterschiede fort. Die Ahnung des individuellen Princips erwacht in den Völkern, die weiter hin nach Westen wohnen. Die verschiedensten Nationen umfaßt das persische Reich, und jede der-

selben hat ihre eigne Sprache, Sitten und Verfassung. Sie wohnen auf dem Hochland, wie in den großen Thalebenen des Euphrat und Tigris, wie an den Küsten des Mittelmeers; sie treiben, das eine Volk Viehzucht, Ackerbau, Handel und Gewerbe die anderen; Künste und Wissenschaften entstehen und werden gepflegt. Die Unterschiede dieser Einheit sind lebensvoll, sind selbständige, freie Nationen. Somit hat in Persien der Weltgeist in der Entwicklung seiner selbst eine höhere Stufe errungen, aber diese Staaten der großen persischen Monarchie sind in unaufhaltsamem Konflikt mit einander begriffen und bereiten sich schnellen Untergang: es fehlt die vollendete Organisation der Vielen zu einem Ganzen. Weil in Persien wohl der lebendige Unterschied zu seinem Rechte kam, aber nicht die Einheit, mußte es zerfallen. Darum ist auch diese Geschichte noch überwiegend geschichtslos, weil sie immer nur die Wiederholung desselben majestätischen Unterganges ist. Der Untergang aber ist kein wahrhafter, weil er keinen Fortschritt einleitet; die siegende Tapferkeit, die Kraft und der Muth gehen durch Andre demselben Verfall entgegen.

Daß der abstrakte Begriff sich selbst zu Unterschieden und Gegensätzen auseinanderlegt, dieselben aber zu höherer Einheit oder zur erfüllten Wahrheit zusammenschließt, ist das Wesen der spekulativen Denkmethode, wie das Wesen alles Seins und Lebens. Eine überraschende Bestätigung erhält diese Methode der Philosophie an dem Gang der Weltgeschichte, in welcher Nationen die Momente des sich entfaltenden Begriffes sind. Ist China die abstrakte Einheit, so zeigt Indien das Auseinanderfallen derselben in Unterschiede, die aber starr, ungeistig neben einander liegen; in Persien erwacht das individuelle Leben in Form der verschiedenen Volksgeister, und diese sind in stetem Uebergang in einander begriffen. Ist es nun nicht der nothwendige Fortschritt des Weltgeistes selbst, daß er es in Aegypten zur höheren Einheit der bisher betrachteten einseitigen Momente bringt? Auch hier ist Alles, wie in Indien, in Kasten eingetheilt, die Kinder übernehmen das Geschäft der Aeltern. Aber diese Kasten sind nicht starr gegen einander abgeschlossen, sondern in Berührung und Kampf, in Auflösung und Widerstreben, womit die indische wie persische Einseitigkeit überwunden ist. Alles ist innerlich bewegtes Leben in der Einheit. Am Nil entlang sehen wir die verschiedensten Gesetze, Sitten und Kulte herrschen; Wissenschaft und Kunst, Astronomie und Mechanik erlangen eine Vollendung,

worüber noch die späte Nachwelt staunt. Diese einheitliche, zweckmäßige Unruhe verehrt der Aegypter im Thierdienst; aber eben in diesem zeigt es sich, wie nun endlich aus der Naturgebundenheit der Geist sich losringt, um sich als Geist zu erfassen, wovon die wunderbar räthselhaften Steinarbeiten und Hieroglyphen Zeugniß geben. Da finden wir freilich Thierköpfe auf Menschenleibern, die Isis mit dem Kopf des Löwen; aber wiederum auch finden wir Löwen mit Jungfrauenköpfen, die Sphinxe tragen ein menschliches Gesicht, sehen uns fragend mit menschlichen Augen an. Die Philosophie, die denkende Betrachtung der Geschichte weiß, was das bedeutet: es ist die Auferstehung des freien Menschengeistes nahe.

China und die Welt des Ganges sind die Reiche der Dauer, denn das Gedankenlose ist unvergänglich. Vom Reich des Euphrat und Tigris, dem Reiche der Beweglichkeit, ist Nichts mehr, als höchstens ein Haufen von Backsteinen; „das Reich des Nils ist nur noch unter der Erde vorhanden in seinen stummen Todten, die jetzt in alle Welt verschleppt werden, und in deren majestätischen Behausungen; denn was über der Erde steht, sind selbst nur solche prächtige Grabmäler." China und Indien bestehen, aber die Dauer ist kein Beweis höherer Vortrefflichkeit. „Die unvergänglichen Berge sind nicht vorzüglicher, als die schnell entblätterte Rose in ihrem verduftenden Leben."

Wir sind bis dahin gekommen, wo der in die Natur versunkne Geist nach Befreiung ringt; es kommt darauf an, daß er sich als frei auch erfasse, was er ist. Diese Aufgabe sollte Aegypten stellen, aber nicht lösen. Es erzählt die Sage, daß die Sphinx nach Theben kam mit dem dunklen Räthselwort: „Was ist das, was Morgens auf Vieren geht, Mittags auf Zweien und Abends auf Dreien." Wer das Räthsel hört und es nicht lösen kann, wird von der Sphinx ins Meer gestürzt. Der griechische König Oedipus löst das Räthsel: es ist der Mensch! — und nun stürzt sich die Sphinx, das Symbol des ägyptischen Geistes, selbst vom Felsen. Die fernere Mission des Weltgeistes hat Griechenland zu übernehmen; er verläßt den Orient, den ersten Schauplatz seines Lebens, das Wunder- und Fabelland des kindlichen, träumerischen Bewußtseins.

„Die Weltgeschichte, sagt Hegel, ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer

frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien, die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie." Nachdem wir aber den Weltgeist in seiner Entwicklung bis dahin begleitet haben, daß er im Begriffe steht, das Reich der schönen freien Individualität, eine Welt der anmuthigsten aber vergänglichen Blüthe, zu bilden, verlassen wir die philosophische Betrachtung der Geschichte, um auf die Wissenschaft vom objektiven Geiste noch einen kritischen Blick zurückzuwerfen.

Wir haben nun die hegelsche Methode des Philosophirens sich an einem Stoffe bethätigen sehen, der von dem höchsten Interesse ist. Aus dem abstrakten Begriff des Willens oder der Freiheit sahen wir Recht und Unrecht, Verbrechen und Strafe, Moralität und Gewissen, Gutes und Böses und endlich die sittliche Macht in den Formen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates, wie aus einem lebensvollen Keime hervorwachsen. Alsdann treten Staatsindividuen an die Stelle der rechtlichen, moralischen und sittlichen Personen; der Begriff des Geistes oder der Freiheit legt auf dem Boden der Erde in der Zeit seinen Gehalt auseinander. Jedes Volk bezeichnet eine Stufe der Begriffsentwicklung, wird von dem ihm folgenden dialektisch negirt oder aufgehoben, und so, sich mit immer reicherem Inhalt füllend, schreitet der Weltgeist weiter und immer weiter, bis hin zur preußischen Erbmonarchie, mit welcher er sein Ziel erreicht. Den fernen Osten verbindet mit dem Westen, die Jahrtausende verbindet ein Gedanke, der Gedanke des sich selbst denkenden und in seiner Gedankenentwicklung sich genießenden Geistes.

Als wir die spekulative Denkmethode selbst betrachteten, schien es uns unmöglich, daß aus leeren Begriffen irgend welche Wahrheit zu gewinnen sei. Aus jenem abstrakten Sein, das dem Nichts gleich ist, wird in alle Ewigkeit Nichts, und was der Philosoph scheinbar herausbringt, das hat er auf unerlaubte Weise von anderswoher in das System hineingebracht. Nun aber steht am Anfang der Wissenschaft vom objektiven Geiste ein Begriff, der Begriff der Freiheit, inhaltsreich und lebenskräftig an ihm selber, und schafft aus sich eine Welt, mannigfaltig und organisch gegliedert. Und

was das Wunderbarste ist, wie wir auch in der Wirklichkeit suchen, wir finden Nichts, was diesem Begriff entspricht. Eine Freiheit, die sich aus sich selbst bestimmt, ein Wille, der einzig aus seinem Wesen alle seine Akte hervorgehen läßt, ist in der Menschenwelt ebensowenig nachzuweisen, als irgendwo das von allen Bestimmtheiten befreite, leere Sein. Aber an der schlechten Wirklichkeit braucht auch die spekulative Philosophie ihre Begriffe nicht zu bewähren, weßhalb Hegel sagt: „bequemer ist es, sich kurzweg daran zu halten, daß die Freiheit als eine Thatsache des Bewußtseins gegeben sei und an sie geglaubt werden müsse."

Dieser philosophischen Methode, die von dem Unwirklichen oder vielmehr Allgemeinen zum Besondern fortschreitet, steht die andere gegenüber, die von dem Einzelnen, dem Konkreten oder Wirklichen zu den Begriffen aufsteigt, eine Methode des Philosophirens, die im 16. Jahrhundert durch Bako von Verulam zur Geltung kam, nachdem die mittelalterliche Scholastik ungefähr wie die spekulative Philosophie verfahren war. Die induktive Methode nun hat, wie Sie erinnern, in neuerer Zeit Arth. Schopenhauer befolgt, und ist mittelst derselben hinsichtlich der Freiheit und des Rechtes, des Staates und der Geschichte zu gänzlich anderen Resultaten gekommen, weßhalb wir diesen erklärten Gegner der neuesten Philosophie die Kritik derselben können vollziehen lassen.

Wenn wir nun nicht von dem Begriffe aus, sondern durch Erfahrung und Anschauung des wirklichen Willens diesen zu erkennen suchen, so verschwindet der Begriff der Freiheit, aus welchem die spekulative Philosophie Alles zu machen weiß, Recht und Familie, Staat und Weltgeschichte, zu einem Phantome. Der Unterschied zwischen dem Wollen des vernünftigen Menschen und des vernunftlosen Thieres besteht nicht etwa in der Freiheit, sondern darin, daß auf das Thier nur die unmittelbare Gegenwart, die sinnliche Anschauung wirkt, und zu der, seiner Natur gemäßen Thätigkeit nothwendig bestimmt. Der Mensch hingegen lebt nicht bloß in der anschaulichen Welt, sondern in einer Welt von Begriffen, die er aus der Anschauung gewonnen hat. Darum wird sein Wille nicht bloß durch das sinnlich Gegenwärtige, sondern er wird ebenso durch die unsinnlichen Gedanken erregt, die wir, insofern sie dieses thun, Motive nennen. Diese aber bestimmen den Willen mit Nothwendigkeit, und jeder Entschluß, jeder Willensakt ist ein nothwendiges Resultat aus dem Charakter und dem wirkenden Motiv,

so daß ein bestimmter Mensch bei gegebnen Motiven seiner Natur gemäß immer nur Eins wollen kann. Weil aber die Menge dessen, was auf seinen Willen wirkt, im Vergleich mit dem allein in der anschaulichen Welt lebenden, vernunftlosen Thiere, so groß ist; weil die Vorstellungen abwechselnd an dem Willen ihre Kraft versuchen, und weil, so lange dies geschieht, dem Bewußtsein selber noch verborgen bleibt, wofür sich der Charakter entscheiden muß: so entsteht der Schein der Wahlfreiheit, während im Grunde der endliche Entschluß ebenso nothwendig war, als das Fallen des Steins zur Erde hin, wenn die Unterlage, die ihn hielt, hinweggenommen ward.

Zu diesem Resultate kommt die Philosophie, die aus der Erfahrung des Wirklichen den Willen bestimmt, und Schopenhauer sagt deßhalb: „die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide aus einander gehen, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebnem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief." So nun macht es die spekulative Philosophie. Sie erkennt nämlich, wie wir sahen, an, daß der Wille im Sinne der Wahlfreiheit, d. h. in dem Sinne, daß er alles Mögliche wählen kann, kein Wille ist; ferner ebenso, daß er, wenn durch irgend ein Motiv der Anschauung oder des Bewußtseins bestimmt, nicht frei ist. Nun aber soll die Wahrheit des Willens oder seine Freiheit darin bestehen, daß er sich aus sich selbst bestimmt, aus seiner eignen Fülle und Tiefe, denn Wollen ist Denken und Denken ist Sein oder Leben. Deßhalb ist denn freilich die alte Wahlfreiheit von den neueren Philosophen verworfen, aber dafür tritt sie „unter dem Namen „„sittliche Freiheit"" als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf." „Leuten dieses Schlages, meint Schopenhauer, kann man freilich nur zurufen:

> Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
> Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
> Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?"

Ebenso wie hinsichtlich der Freiheit, kommt hinsichtlich des Rechtes die vom Konkreten ausgehende Methode des Denkens zu entgegengesetzten Resultaten. Das Dasein der Freiheit ist nach Hegel das Recht; das Recht ist das Erste und Ursprüngliche. Aber es ist dies nur, wenn wir vom Begriffe aus die Welt konstruiren, denn in der Wirklichkeit ist das Ursprüngliche nicht das Recht, sondern das Unrecht. Denn es greift der Wille, indem er rücksichtslos den Trieben und Leidenschaften folgt, in die Lebenssphäre eines Andern ein, sei diese nun das Eigenthum, das leibliche oder geistige Dasein. Wird nun das Unrecht von dem, welchem es geschah, als Schmerz gefühlt, so reagirt der Wille dagegen, verneint dasselbe durch Widerstand oder sonstwie, und erst diese Abwehrung oder Verneinung des Unrechtes ist das Recht, nicht das Ursprüngliche, sondern das Folgende, nicht das Positive, sondern das Negative. Der Begriff des Rechtes entsteht also immer erst aus dem erfahrenen und empfundenen Unrecht, und ist nicht ursprünglich vorhanden, wie die spekulative Philosophie behauptet. Das beschriebne Verhältniß der Personen oder Willen zu einander ist ein sittliches, in der weitern Bedeutung des Wortes, nach welcher es auch das sittlich Unerlaubte in sich begreift. Wir werden nun denjenigen, welchem der fremde Wille so heilig, wie sein eigner ist, einen gerechten Menschen nennen; aber in höherem Maße sittlich wird sein Verhältniß zu dem Andern, wenn er dessen Leid und Unglück wie sein eignes empfindet, zum Wohlwollen und Mitgefühl und allen daraus hervorgehenden Tugenden und Pflichten getrieben wird. Diese verschiednen Verhältnisse des Menschen zum Menschen, von dem rücksichtslosen Unrecht bis zur rücksichtslos sich opfernden Liebe, bilden die Sphäre des sittlichen Lebens, das als ein rein persönliches an keine besonderen Lebensformen, weder an Ehe noch Familie, noch an bürgerliche Gesellschaft, noch an den Staat gebunden ist.

In der spekulativen Philosophie jedoch entbehrt der Mensch außer der Ehe, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate alles sittlichen Werthes. Denn die Sittlichkeit ist nicht ein rein persönliches, von allen socialen Zuständen unabhängiges Verhältniß, sondern sie ist ein Begriff oder vielmehr eine Idee, und darf im Systeme, wie jeder Begriff, erst dann hervortreten, wenn seine Stelle oder seine Zeit gekommen ist. Im hegelschen Systeme erscheint die Sittlichkeit nach dem Recht und Unrecht, dem Verbrechen und der Strafe, dem

Gewissen, dem Guten und Bösen, um ihren spekulativen Gehalt in den Formem der Ehe, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates auseinanderzulegen, eine Willkürlichkeit des Denkens und eine babylonische Sprachverwirrung, wie sie wohl in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ärger gefunden wird.

Ist nun das sittliche Leben immer und nothwendig ein bestimmtes Verhältniß zweier wollenden und bewußten Menschen, so kann selbstverständlich auch die Ehe moralischen Werth haben und hat ihn, sobald die bloß natürliche Gemeinschaft des Lebens zur geistigen Gemeinschaft des Denkens, Fühlens und Wollens wird. Weßhalb aber sie zu einer besondern Daseinsform der sogenannten sittlichen Idee oder Substanz erhoben wird, ist nur daraus zu begreifen, daß das dreigliedrige System es so verlangt. Aber auch die Störche, sagt man, leben in Monogamie, und reich ist die Thierwelt an Zügen aufopfernder Mutterliebe, während die indischen Mütter gefühllos ihre Kinder den Fluthen des Ganges übergeben, und in Deutschland die Ehe, diese Daseinsform der sittlichen Idee, unzählige Male das Gefäß des schmutzigsten, unsittlichsten Lebens ist. Dennoch giebt, nach der spekulativen Philosophie, der Wille der Aeltern oder der Entschluß, welchem die Neigung folgt, vor allem aber eine religiöse oder staatliche Formel, der Gemeinschaft der Geschlechter sittlichen Werth, eine Behauptung, welche nicht widerlegt werden kann, weil dergleichen erfahren sein muß. Freilich, ist auf die angegebne Weise die Ehe eine Erscheinungsform der sittlichen Idee geworden, so mag die Philosophie m Interesse ihrer Sittlichkeit von den Staatsgesetzen verlangen, daß sie auf's Höchste die Auflösung der, wenn auch innerlich schon gelösten, Ehe erschweren. Denn das System muß herrschen, die sittliche Idee muß sich, sei es auch gewaltsam, bethätigen, wenn auch die Personen moralisch dabei zu Grunde gehen.

Daß im Staate ebensowohl als überall Menschen zu einander in sittlichem Verhältniß stehen können, ist natürlich der spekulativen Philosophie ein trivialer Gedanke; er ist vielmehr die sittliche Idee in ihrer adäquaten Verwirklichung, ist die ihrer selbst bewußte sittliche Freiheit, und man muß ihn darum wie ein Irdisch-Göttliches verehren. Hier nun können wir abermals Schopenhauer die Kritik üben lassen. „Die Nothwendigkeit des Staates, sagt derselbe, beruht auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechtes;

ohne diese würde an keinen Staat gedacht werden." Aus dem sich wohl verstehenden, methodisch verfahrenden, allgemeinen Egoismus Aller ist er entsprungen, ist unter der richtigen Voraussetzung errichtet, daß reine Moralität, Rechthandeln aus ethischen Gründen nicht zu erwarten ist, außerdem wäre er überflüssig. Er ist somit nur eine Schutzanstalt, eine nothwendige, weil die Menschen dem Unrecht oder den Angriffen nur in Gemeinschaft Aller begegnen können. Das sticht nun freilich gegen die tiefsinnigen Definitionen gewaltig ab, die Hegel in bunter Auswahl giebt, als könnte er die rechte ebensowenig, als die Theologen treffen, wenn sie uns sagen sollen, was die Religion oder was Gott sei. „Einige deutsche Philosophen dieses feilen Zeitalters, sagt Schopenhauer, möchten den Staat verdrehen zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungsanstalt, wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben und ihm zum bloßen Rade einer chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen. Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je." — Welches Letztere jedoch noch die Frage ist.

Wenn mithin die Philosophie nicht vom Allgemeinen, vom abstrakten Begriff der Freiheit, sondern vom wirklichen Willen ausgeht, so erscheint Alles, was den Inhalt der hegelschen Rechtsphilosophie ausmacht, in gänzlich anderem Lichte. Eine Konstruktion der Weltgeschichte aber aus dem Begriffe des Geistes ist wohl die großartigste von allen Selbsttäuschungen der sich spekulativ nennenden Vernunft, da doch ersichtlich die Geschichte zu einer philosophischen Wissenschaft machen, das Wesen der Geschichte verkennen heißt. In jeder Wissenschaft wird immer das Besondre zu Arten, die Arten werden zu Gattungen vereinigt, weßhalb man aus den Begriffen oder dem Allgemeinen auch das Besondre, wenigstens zum Theil, erkennen kann. Wenn ich z. B. weiß, daß die Fledermaus zur Gattung der Säugethiere gehört, so weiß ich aus der Wissenschaft der Zoologie damit auch bestimmt, daß jene doppelte Herzkammern, Lungen, fünf Sinne u. s. w. hat, ohne dies an dem Thiere selbst untersucht zu haben. Dagegen ist die Geschichte wohl ein Wissen, aber keine Wissenschaft, denn in ihr ist das Allgemeine immer auch das ganz Inhaltslose. Mit den großen Epochen kenne ich nur ihre Dauer und ihren Namen; will ich aber mehr als dieses wissen, so muß ich in den Urkunden forschen, muß, wo ich

auch stehe, immer das Einzelne für sich suchen. Somit giebt es in der Geschichte keine Begriffe, durch welche das Einzelne schon gedacht wäre, aus welchen sich dieses mit Nothwendigkeit erkennen oder folgern ließe. Die spekulative Philosophie aber macht sie zur Wissenschaft. Aus dem vorangestellten Begriff des Geistes oder der Freiheit, der willkürlichsten Abstraktion, soll sich der Charakter der verschiednen Völker mit derselben Denknothwendigkeit ergeben, wie in der Logik aus dem Sein und Nichts das Werden und alles Uebrige. Von der Einwirkung des Bodens und Klimas auf den Willen und die Vorstellungen, von den Racen-Unterschieden wird abgesehen, obgleich doch z. B. in China und Indien die bedingenden Ursachen der dort sich gestaltenden Geschichte vor den Füßen liegen. Alles erklärt der Weltgeist, obgleich derselbe doch nur eine ungeheure Abstraktion im Kopfe des Philosophen ist; er führt die Völker auf das Welttheater, heißt sie ihre Rollen spielen und wieder abtreten, aber dies doch auch wieder seiner selbst wegen, weil er mit dem Stück zu Ende kommen muß. Es läßt sich, bemerkt Schopenhauer, bei dieser philosophischen Konstruktion der Geschichte fragen, „für welche Zuschauer denn eine dergleichen Komödie aufgeführt wird." Nur das Individuum hat unmittelbare Einheit des Bewußtseins, nicht aber das Menschengeschlecht. „Die Einheit des Lebenslaufes dieses ist eine bloße Fiktion." „Nur die Individuen sind real, die Völker sind Abstraktionen", „was aber die Vernunft dem Individuum ist, das ist die Geschichte dem Menschengeschlecht." Denn durch die Vernunft ist der Mensch nicht auf die anschauliche Gegenwart beschränkt, sondern erkennt auch die Vergangenheit, aus der sie hervorgegangen ist, erkennt dadurch die Gegenwart und kann auf die Zukunft Schlüsse machen. Demnach ist die Geschichte das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechtes; durch dasselbe wird dies zu einem Ganzen, einer Menschheit.

Die hegelsche Konstruktion der Weltgeschichte beruht auf der Voraussetzung, daß das Wesen des Menschen perfektibel oder vervollkommnungsfähig ist. Wer aber einmal, wie wir das gethan, als das Wesen nicht den freien oder zur Freiheit sich emporringenden, sondern den durch die Motive nothwendig bestimmten Willen erfaßt hat, der wird freilich einräumen, daß wohl die Vorstellungen fort und fort andre werden, also zu immer andrer Thätigkeit den Willen anregen, immer andre Erscheinungen hervorrufen, aber ebenso

wird er einräumen müssen, daß das Wesen selber, das Triebrad der Geschichte, immer und ewig dasselbe bleibt, nicht mehr frei ist am Ende, als zum Anfang. Der Vervollkommnung fähig ist die Erkenntniß; beständig erweitert sich das Gebiet der Erfahrung, inhaltsreicher von Tag zu Tage wird die Welt der Vorstellungen und Begriffe, und dadurch erhält der Wille, aus welchem das bunte Spiel der Weltgeschichte hervorgeht, immer neue Anregungen. Was ihn in Bewegung setzt, ist an allen Orten und stets ein Andres; dies aber gehört nicht dem Wesen, sondern der flüchtigen Erscheinung an. Darum werden wir abermals Schopenhauer beistimmen, wenn er sagt: „In Betreff der inneren Bedeutung der Erscheinungen ist es ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind." Wer das ewig gleiche Wesen von den Erscheinungen zu trennen weiß, „der wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutendes hervorbringe, daß durch sie, oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst, als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe, und etwa zum letzten Ziel die Vervollkommnung des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechtes." Die Konstruktionsgeschichten aber laufen „zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, netten Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus."

Darauf nun hat es nicht bloß die Rechtsphilosophie, sondern auch der hegelsche Weltgeist wirklich abgesehen. Die Weltgeschichte hat nach Hegel ihren Anfang im Osten, nämlich von uns, woraus schon folgt, daß sie ihr Ende im Westen hat, nämlich bei uns, in dem Staate, durch dessen Ministerium begünstigt, die spekulative Philosophie zur Alleinherrschaft gelangte. Durch den Protestantismus war es dem Geiste endlich gelungen, sich ganz als das zu erfassen, was er ist, wir kennen ja die protestantische Freiheit, und Preußen ist im prägnanten Sinne der protestantische Staat. Da trifft es sich denn wunderbar, daß die Philosophie der Geschichte das Ideal verwirklicht findet, was die Philosophie des Rechtes aufgestellt hatte.

Ob dies ein Beweis ist, daß Denken und Sein identisch sind, daß mittelst der dialektischen Methode sich der Begriff selbst ent-

faltet, so daß der Philosoph der Entfaltung nur zuzusehen hat, ohne von seinem subjektiven Meinen oder Wünschen Etwas hinzuzuthun? Das wäre eine Verherrlichung der preußischen Erbmonarchie, wie deren, so lange Philosophie existirt, sich schwerlich ein anderer Staat rühmen kann. Nun aber wissen Sie, wie Preußen durch die großen Niederlagen und durch die Schmach, die es zu Anfang dieses Jahrhunderts erfahren mußte, zu der Einsicht kam, daß die herrschende Despotie und Unmündigkeit der Staatsangehörigen freien Institutionen weichen müsse, daß der Landesfeind nur durch erweckten Nationalsinn zu besiegen sei. Da wurden die Stände gleich vor dem Gesetz, die drückenden Fundallasten wurden aufgehoben, und Selbstverwaltung der Kommünen wurde eingeführt.

Nachdem alsdann Napoleon besiegt war, fragte es sich, ob auf dem Wege der Befreiung der Individuen fortgegangen werden sollte; aber es zeigte sich bald, daß es Zeit sei, inne zu halten. Freie Verfassung war versprochen, aber Provinzialstände mit berathender Stimme war Alles, was gegeben ward. Ein Zustand der Halbheit trat ein und wurde konsequent festgehalten; die freie Bewegung des Volkes durfte den Staatsmechanismus der Regierung nicht geniren, nur den dringendsten Forderungen der Zeit ward nachgegeben.

Die preußischen Zustände, die ich im Einzelnen nicht zu schildern brauche, werfen auf die absolute, von allen subjektiven Meinungen freie Methode der Philosophie ein eigenthümliches Licht. Hegel hatte in der Philosophie des Rechtes den bekannten Satz ausgesprochen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Die ihm zunächst liegende Wirklichkeit war eine Erbmonarchie mit berathenden Ständen und ein klein wenig Volksfreiheit und öffentlicher Meinung; die Philosophie zeigte nun, daß diese Wirklichkeit nicht nur vernünftig, sondern daß sie die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommne sittliche Substanz, die Vernunft und Freiheit selber sei.

Wir haben demnächst zu sehen, ob ein ähnlicher Friede, wie zwischen der Philosophie und dem Staate, auch zwischen jener und der Religion bestand.

XVII.

Hegel.

(Vierte Vorlesung).

Hat eine Philosophie das Grundgerüste der Welt aus reinen Gedanken auferbaut, uns danach in die Geheimnisse der Natur geführt, uns endlich gezeigt, wie der Geist, aus ihr sich hervorringend, sich zu ewig geltenden Formen des Rechtes, der Moralität und Sittlichkeit gestaltet, so scheint es, sie habe damit ihr Werk vollbracht und das System sei vollendet. Auch die Religion überhaupt gehört zur Lehre vom Geiste, aus dessen Wesen sie zu begreifen ist, die bestimmten Religionen aber fallen unter die Betrachtung der Geschichte. Würde nun einer bestimmten Religion, etwa dem Christenthume, noch ein specielles Interesse zugewendet, so könnte, scheint es, die Nöthigung hierzu nicht im Systeme selber liegen, sondern in Zeitverhältnissen, oder darin, daß der Philosoph in einem Staate lebt, wo das Christenthum die Herrschaft inne hat.

Hegel jedoch hat seinem Systeme eine Religionsphilosophie einverleibt und will sie als einen integrirenden Theil desselben betrachtet wissen. Denn da im Individuum, das an die natürlichen Bedingungen seiner Existenz beständig gebunden ist, der Geist zur vollkommnen Freiheit nicht gelangt, da der Mensch auch den objektiven, sittlichen Mächten mit seinen Neigungen und unbefriedigten Bedürfnissen gegenübersteht, der Geist also, im fortwährenden Konflikte des Subjektiven und Allgemeinen, zur vollkommnen Ruhe und zum ungestörten Selbstgenuß nicht gelangt, so muß es eine Daseinsform seiner geben, in welcher er von allen Widersprüchen erlöst oder absolvirt, nicht mehr bloß subjektiver oder objektiver, sondern absoluter Geist ist, das ist die höhere Einheit beider. In sinnlicher Weise stellt das Reich der Kunst diesen Frieden und Selbstgenuß des Geistes dar; innerlich im Subjekte aber, als Gefühl und Vorstellung, schafft er sich die Welt der Religion, während die Philosophie sein Dasein im Elemente des Gedankens ist.

Befaßt demnach die Lehre vom absoluten Geiste die Wissenschaften der Kunst, der Religion und Philosophie als selbständige

Gebiete unter sich, so ist doch die Religion, weil weder an künstlerisches Talent, noch an philosophische Ausbildung gebunden, in weiterem und recht eigentlichem Sinn die Sphäre des absoluten Geistes, weßhalb eine Darstellung des hegelschen Systemes keinenfalls die Philosophie der Religion unberücksichtigt lassen darf. Ihr Gegenstand, sagt Hegel, ist „diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe.“ Ihren eigentlichen Gegenstand haben Religion und Philosophie gemein, weßhalb Hegel sagt: „die Philosophie hat Gott zum Gegenstand und eigentlich zum einzigen Gegenstand; Philosophie ist keine Weltweisheit, wie man sie genannt hat im Gegensatz zum Glauben. Sie ist keine Weisheit der Welt, sondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen“, „dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt.“ Hiemit übereinstimmend hatte Hegel auch den Inhalt der Logik als „die Darstellung Gottes“ bezeichnet, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“

Fordert demnach überhaupt die Philosophie selbst, und nicht bloß eine äußerliche oder gemüthliche Rücksicht des Philosophen, die Religion dem System einzuverleiben, so erhielt die hegelsche Philosophie dazu noch durch die Zeit einen äußern Anreiz. Man macht wohl der Philosophie den Vorwurf, daß sie Glauben und Religion zu Grunde richte, aber Schlimmeres hat von ihr das Christenthum wohl kaum erfahren, als von der Theologie, wie sie dermalen beschaffen war. Hatte sie Christus doch zu einem bloßen Menschen herabgesetzt, so daß man seinem Leben nur noch eine moralische Bedeutung abzugewinnen wußte, in der Weise, daß er für seine Ueberzeugung das Leben opferte, was doch auch Andre gethan haben. Seine Erlösung reducirte man demgemäß auf die Mittheilung von Moralgeboten und ein wenig Aufklärung. Die Dogmen waren „dünne geworden“ und zusammengeschrumpft, hatten höchstens noch ein historisches oder gelehrtes Interesse, etwa wie man aus der Vorzeit gerettete Raritäten aufbewahrt. Nichts hörte man mehr von dem alten, ehrwürdigen Dogma der Dreieinigkeit; „selbst die ewige Verdammniß ist, wie Hegel bemerkt, ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf.“ Muß aber überhaupt jede Philosophie der Religion in ihrem Systeme den Ehrenplatz

einräumen, so hatte sie nun, wie Hegel sagt, die Aufgabe, die ächte Kirchenlehre wiederherzustellen.

Den Nachweis, wie die Religion, diese Daseinsform des absoluten Geistes, sich in den Jahrhunderten und Völkern zu einem Systeme verschiedner Religionen entfaltet hat, übergehen wir, um sie auf dem Punkte in's Auge zu fassen, wo ihr endlich ihre Selbstverwirklichung vollkommen gelungen ist. Die vorchristlichen Religionen zeigen allerdings, wie der Begriff der Religion zu immer reicherer und mehr wahrer Erfassung seiner gelangt, aber erst im Christenthum fallen Begriff und Wirklichkeit zusammen. Dasselbe ist darum die absolute Religion; sie kann auch die offenbare genannt werden, „weil in ihr Gott ganz offenbar geworden ist."

Freilich tritt diese absolute oder offenbare Religion zugleich mit dem Anspruch auf, eine offenbarte zu sein, d. h. sie stützt sich auf eine heilige Geschichte, auf Wunder, Gottesstimmen und dergleichen. Aber dies äußerliche Wesen kann ihrer absoluten Natur keinen Abbruch thun, weil ja überhaupt alles Geistige von außen an uns kommt, durch Unterricht und Erziehung. Die Gesetze des Staates z. B. findet das Individuum als äußere Institutionen vor, und dennoch sind sie, wie uns die Philosophie des Rechtes lehrte, die realisirte Vernunft oder Freiheit, ein Ewiges in zeitlicher Hülle, mit der Zufälligkeit behaftet. Wie nun aber sie nicht darum gelten, weil sie positiv, unabhängig von dem Einzelnen vorhanden, sondern weil sie vernünftig, oder vielmehr die Vernunft selber sind: so auch enthält die offenbare Religion nicht etwa darum die Wahrheit, weil sie eine offenbarte oder positive, durch schimmernde Wunder verherrlicht ist, sondern ihre Beglaubigung hat sie durch das Zeugniß des Geistes, d. h. es muß erkannt werden, daß sie dem Innersten des Menschen, seiner Vernunft entspricht. Es ist also ein rein geistiges Verhältniß des Einzelnen zu ihr erforderlich, und eine Theologie, die etwa nur den Buchstaben der Bibel auf mechanische Weise zu handhaben weiß, kann nicht die wahre sein. „Götze, der lutherische Zelot, sagt Hegel, hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel citirt die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen."

Da die Religion als eine positive oder offenbarte und zwar für die Menschen jeder Bildung vorhanden ist, so sind ihre Wahr-

heiten nicht reine Gedanken, sondern in bildliche Vorstellungen eingehüllt, ja man muß sagen, daß ihr eigentliches Element die Vorstellung ist. Erinnern Sie sich nur, wie Gott im alten Testament Zorn und Reue fühlt, wie er Rache übt, im Busche brennt und im Hauch der Luft vorübersäuselt; oder denken Sie an den Baum der Erkenntniß, welcher im Paradiese steht. Ja, die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Christi, weil sie in einem bestimmten Lande und Volke verläuft, dazu innerhalb eines Zeitraumes von dreißig und etlichen Jahren, und doch zugleich eine göttliche oder zeitlose Geschichte sein soll, ist in der Form der Vorstellung ewige Wahrheit. Darum genügt es nicht, daß wir an der Vorstellung haften; sie ist die Hülle eines Inhaltes, zu welchem nur das Denken zu dringen vermag, das Denken, mittelst dessen wir in den Erscheinungen das Wesen und im Besondern das Allgemeine erfassen.

Dies Allgemeine aber ist der absolute Geist, welchen die Religion mit dem Worte Gott bezeichnet. Wenn die Vernunft, indem sie im Denken die Form der Vorstellung auflöst, die Wahrheit ohne Hülle erfaßt, so ist keine Schranke mehr zwischen ihr und dem Bewußtsein; der wissende und der gewußte Geist sind in der Vernunfterkenntniß eins geworden, weßhalb man auch sagen kann, daß in ihr der absolute Geist sich selber weiß. Somit ist die Religion nicht, wie man gewöhnlich glaubt, eine Angelegenheit des Menschen nur, sondern sie ist, wie Hegel sich ausdrückt, „das Wissen des göttlichen Geistes.“ Dies jedoch ist nicht so zu verstehen, als ob das ohne Philosophie nicht geschehen könnte; was der Religiöse als Vorstellung, das hat der Philosoph als reinen Gedanken. „Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung, die andre des konkreten Begriffs.“

Daß nun in der christlichen oder offenbarten Religion das Bewußtsein Gottes von sich mit dem Bewußtsein des Menschen von ihm zusammenfällt, dies hat die Religionsphilosophie nachzuweisen. Wie wenig ausreichend die bloße Verstandeserkenntniß ist, das zeigt sich besonders hier. Denn weil der Verstand an dem Einzelnen haftet, die Widersprüche zu entfernen sucht, ohne sie zu höherer Einheit zu verbinden, so ist er unfähig, das Wesen Gottes

zu erfassen. Er sammelt einzelne Prädikate zusammen, wie etwa Güte, Allmacht und Gerechtigkeit, und theilt sie in äußerlich mechanischer Weise dem Subjekte zu, das hinter ihnen verborgen bleibt. Dazu gerathen die Eigenschaften desselben mit einander in Widerspruch, wie die Güte und Gerechtigkeit. Und da Gott zugleich Schöpfer ist, das aber, was er schuf, ein von ihm getrenntes Dasein hat, Gott nicht die Welt und die Welt nicht Gott ist, so hat er an ihr seine Grenze. Gänzlich rathlos aber ist der einseitig an Gegensätzen haftende Verstand der christlichen Lehre von Gott, als dem dreieinigen, gegenüber. Denn der Verstand „zählt, wie Hegel sich ausdrückt, eins, zwei, drei, mischt die unglückliche Form der Zahl hinein;" aber „das Zählen ist das Gedankenloseste." Darum hört hier alles Begreifen des Verstandes auf; er bleibt dabei: Zwei können nicht Eins sein," zwei Personen schließen sich ewig aus. „Widersprüche, sagt Hegel, sind leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen, und der kahle Verstand weiß sich groß damit, dergleichen zu häufen."

Genug der Andeutungen, um zu sehen, wie hochnöthig die vom Verstande mißhandelte Religion der Hülfe der Vernunft bedarf, nämlich der spekulativen, welche aus der leeren, abstrakten Einheit die Bestimmungen und Gegensätze, und aus diesen wieder die höhere, reichere und erfüllte Einheit oder Wahrheit hervorgehen läßt. Die Vernunft bleibt nicht bei dem Begriffe des göttlichen Geistes, als des einfachen und einen, stehen. Denn da doch Bewußtsein nicht ohne ein Bewußtes ist, da zum Wissen nothwendig ein Andres gehört, das gewußt wird, so treibt der Begriff Gottes nothwendig zur innern Unterscheidung seines Wesens hin. Diesen außerzeitlichen innern Lebensproceß des Geistes drückt die Religion auf bildliche Weise aus, indem sie sagt, daß der Vater ewig seinen Sohn erzeugt. Nun ist aber das Geschaffene Gott selber; in dem Andern seiner, durch welches er sich gegenständlich oder bewußt wird, erfaßt das göttliche Wesen sich selbst, und kehrt so als wahrer Geist zu sich zurück. Was die Vorstellung oder der Verstand als drei Personen äußerlich faßt, das sind die Momente der Thätigkeit oder Selbstschöpfung Gottes, ohne welche innerliche Unterscheidung bei seiner Einheit Nichts zu denken ist. Gott aber ist „dieses ganze Thun," „der ewige Prozeß."

An dem Dogma von der Trinität zeigt es sich, daß die

Wahrheit in der Religion, aber hier in Form der Vorstellung enthalten ist; die religiösen Ausdrücke der Wahrheit sind: Vater, Sohn und Geist; die philosophischen sind: Begriff, Urtheil und Schluß. Was denn wäre der göttliche Geist ohne diese innere Selbstbewegung und Unterscheidung? Ein todtes, leeres Abstraktum. Und doch, so nahe liegt der tiefe Sinn der Trinität, jedes geistige Leben erwacht nur an einem Andern; die Bilder und Vorstellungen, welche deine Seele füllen, geben dir, indem du dich von ihnen unterscheidest, das Bewußtsein deines Selbst, denn aus diesem Andern seiner kehrt der Geist, sich selbst erfassend, zu sich selbst zurück. So auch bezeichnet die Religion das Wesen des Geistes durch die Liebe. In der Liebe ist ein Unterscheiden Zweier; mein Selbst habe ich in einem Andern, dies hat sein Selbst in mir, und das Anschauen, Fühlen und Wissen der Einheit des Unterschiedenen ist die Liebe. So wird der Unterschied im Geist gesetzt und aufgehoben, und eben hierdurch verwirklicht sich der Begriff des Geistes. Allerdings ist die Trinität ein Mysterium, aber nicht für die Vernunft, sondern für die sinnliche Wahrnehmung und den Verstand, welche beide wohl die Unterschiede, aber nicht die Einheit der Gegensätze zu erfassen vermögen. Die alte Theologie hatte selbst behauptet, daß die Vernunft an diesem Dogma verzweifeln müsse und daß es nur dem Glauben zugänglich sei; hierin hatte sich die alte Theologie geirrt. „Gegner der Dreieinigkeitslehre, sagt Hegel, sind nur die sinnlichen und die Verstandesmenschen."

Freilich ist auf diese Weise die Unterscheidung in Gott und die Einheit aus derselben, sein wahres Sein und Leben, vernünftig begriffen, aber es ist so, weil er nur innerlich ist, der Unterschied noch nicht zu seinem Rechte gekommen; Alles erscheint vielmehr nur als ein Spiel des Geistes mit sich selbst ohne Ernst. Es muß aber der Unterschied zu seinem Rechte kommen, es muß wirklich ein Andres werden. Das ist die Schöpfung der Welt, mit welcher die Betrachtung vom Reich des Vaters zum Reich des Sohnes hinübergeht.

Hier, in der Welt der Natur und des endlichen Geistes, zeigt sich abermals auf eklatante Weise der unendlich tiefere Gehalt der religiösen Dogmen und Vorstellungen, im Vergleich zur einseitigen Verstandeserkenntniß derselben. Sie wissen, wie im Gegensatz zum biblischen und kirchlichen Christenthum die moderne Aufklärung groß damit

thut, daß sie das Wesen des Menschen nicht als böse, sondern als ursprünglich oder von Natur gut bestimmt. Das von Natur Gute aber ist dies auf unmittelbare Weise, ohne Kampf, Entzweiung und Widerspruch, in welchem Sinne wir die natürlichen Dinge und die Thiere gut nennen können, weil sie ihren Gesetzen unwandelbar treu sind. Nun aber ist doch der Geist nur das, wozu er sich selbst gemacht hat; nicht auf natürliche Weise, sondern durch seinen Willen, seine Schuld, soll der Mensch gut sein, oder er muß auf geistiges Leben verzichten. Deßhalb muß er einmal mit seiner unmittelbaren Natürlichkeit in Widerspruch gerathen, er muß abfallen oder fallen.

Wie viel wahrer erscheint so gegen die einseitige Verstandesaufklärung die biblische Lehre von der Natur des Menschen! Der natürliche Mensch folgt seinen Leidenschaften, der ungezügelte Trieb ist sein Gesetz, die Selbstsucht ist sein Wesen. Indem er nun von seinem Begriffe, d. h. von dem, was er an sich ist, was er zu sein bestimmt ist, sein unmittelbar natürliches Dasein sondert, indem in seinem Bewußtsein Begriff und Wirklichkeit sich scheiden, geht ihm die Erkenntniß auf, daß er von Natur nicht gut, sondern böse ist. Sinnvoll ist dieser wesentliche Lebensproceß des Geistes durch die biblische Mythe vom Sündenfall geschildert. Böse wird der Mensch, indem er die Frucht vom Baume der Erkenntniß bricht. Die Erkenntniß ist die Quelle des Bösen, denn sie schließt dem Menschen auf, daß er, wie er sein soll, von Natur nicht ist. Das harte Soll ist sein Begriff, welchem die Wirklichkeit nicht entspricht. Weil dem Thiere die Erkenntniß fehlt, ist es nicht böse. Erst die Erkenntniß bringt in den Geist den Widerspruch; in ihr hat das Böse seinen Sitz und alles Uebel seinen Ursprung.

Diesen zeitlosen, weil in aller Zeit sich wiederholenden, Hergang stellt die Religion als ein einmaliges Geschehen dar. Aber der Mensch im Paradiese ist der Begriff des Menschen, aus welchem nothwendig die Entzweiung folgt. So haben wir abermals in der Vorstellung eine ewige Vernunftwahrheit. Die Bibel lehrt, daß sich vom ersten Menschen auf die folgenden alles Böse und Uebel fortgeerbt hat, durch welche Vorstellung die als eine einmalige geschilderte That zur allgemeinen That, zum Entwicklungsproceß in allen Individuen erweitert wird.

Da nun in seiner unmittelbaren Natürlichkeit der Mensch böse, seinem Begriffe nach aber gut, oder da das Gute sein Begriff ist,

so wird der durch die Erkenntniß zum Bewußtsein gekommne Widerspruch als unendlicher Schmerz, als qualvolle Trennung des Menschen von Gott empfunden. Aber mit der größten Vertiefung und Energie dieses Schmerzes, als, wie die Bibel sagt, „die Zeit erfüllet war," ist auch der Moment der Versöhnung gekommen. In der Versöhnung der Widersprüche liegt die Wahrheit, und die Wahrheit ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Diese aber muß ohne philosophische oder sonstige Bildung jeder Mensch erfassen können; in der Form der sinnlichen Anschauung muß sie der Welt zum Bewußtsein kommen, denn so nur ist die Wahrheit für Alle. Nur das Leben eines Individuums, in welchem unmittelbar die ersehnte Versöhnung menschlichen und göttlichen Wesens angeschaut wird, kann das Nothwendige leisten. Hier wären, sagt Hegel, „Einige ein schlechter Ueberfluß." Wie die Religion in Adam die an keine Zeit gebundne Entzweiung, so bringt sie die Versöhnung in Christo zum Bewußtsein.

Abermals hat die spekulative Philosophie eines der tiefsinnigsten Dogmen des Christenthums, an welchem der Verstand Anstoß nimmt, wieder zu Ehren und zur Geltung gebracht. „Wenn man, sagt Hegel, von Christo nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der Religion." Die Kirche nennt Christum den Gottmenschen, und „diese ungeheure Zusammensetzung widerspricht schlechthin dem Verstande." Aber es ist hierin die spekulative Wahrheit enthalten, daß ihrem Wesen nach göttliche und menschliche Natur nicht verschieden sind. Die Religion, welche diese Wahrheit verkündet, ist die offenbare, denn hier ist Gottes Wesen ganz offenbar geworden; aber sie ist zugleich die offenbarte, weil sie auf positive Weise an einem Individuum die Wahrheit zur sinnlichen Gewißheit für Alle macht.

Daß nun Christus, weil er mit seiner Lehre in Opposition zur Religion und zum Staate trat, Märtyrer der Wahrheit werden mußte, „so weit, sagt Hegel, geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit; sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf anderem Boden." Aber nur der Glaube in der Form der Vorstellung, nur die Vernunft im Element des reinen Gedankens vermag die Bedeutung dieses Todes zu erfassen. Jeder Mensch muß sterben, der Tod ist der sicherste Beweis der Menschlichkeit. Indem

thut, daß sie das Wesen des Menschen nicht als böse, sondern als ursprünglich oder von Natur gut bestimmt. Das von Natur Gute aber ist dies auf unmittelbare Weise, ohne Kampf, Entzweiung und Widerspruch, in welchem Sinne wir die natürlichen Dinge und die Thiere gut nennen können, weil sie ihren Gesetzen unwandelbar treu sind. Nun aber ist doch der Geist nur das, wozu er sich selbst gemacht hat; nicht auf natürliche Weise, sondern durch seinen Willen, seine Schuld, soll der Mensch gut sein, oder er muß auf geistiges Leben verzichten. Deßhalb muß er einmal mit seiner unmittelbaren Natürlichkeit in Widerspruch gerathen, er muß abfallen oder fallen.

Wie viel wahrer erscheint so gegen die einseitige Verstandesaufklärung die biblische Lehre von der Natur des Menschen! Der natürliche Mensch folgt seinen Leidenschaften, der ungezügelte Trieb ist sein Gesetz, die Selbstsucht ist sein Wesen. Indem er nun von seinem Begriffe, d. h. von dem, was er an sich ist, was er zu sein bestimmt ist, sein unmittelbar natürliches Dasein sondert, indem in seinem Bewußtsein Begriff und Wirklichkeit sich scheiden, geht ihm die Erkenntniß auf, daß er von Natur nicht gut, sondern böse ist. Sinnvoll ist dieser wesentliche Lebensproceß des Geistes durch die biblische Mythe vom Sündenfall geschildert. Böse wird der Mensch, indem er die Frucht vom Baume der Erkenntniß bricht. Die Erkenntniß ist die Quelle des Bösen, denn sie schließt dem Menschen auf, daß er, wie er sein soll, von Natur nicht ist. Das harte Soll ist sein Begriff, welchem die Wirklichkeit nicht entspricht. Weil dem Thiere die Erkenntniß fehlt, ist es nicht böse. Erst die Erkenntniß bringt in den Geist den Widerspruch; in ihr hat das Böse seinen Sitz und alles Uebel seinen Ursprung.

Diesen zeitlosen, weil in aller Zeit sich wiederholenden, Hergang stellt die Religion als ein einmaliges Geschehen dar. Aber der Mensch im Paradiese ist der Begriff des Menschen, aus welchem nothwendig die Entzweiung folgt. So haben wir abermals in der Vorstellung eine ewige Vernunftwahrheit. Die Bibel lehrt, daß sich vom ersten Menschen auf die folgenden alles Böse und Uebel fortgeerbt hat, durch welche Vorstellung die als eine einmalige geschilderte That zur allgemeinen That, zum Entwicklungsproceß in allen Individuen erweitert wird.

Da nun in seiner unmittelbaren Natürlichkeit der Mensch böse, seinem Begriffe nach aber gut, oder da das Gute sein Begriff ist,

so wird der durch die Erkenntniß zum Bewußtsein gekommne Widerspruch als unendlicher Schmerz, als qualvolle Trennung des Menschen von Gott empfunden. Aber mit der größten Vertiefung und Energie dieses Schmerzes, als, wie die Bibel sagt, „die Zeit erfüllet war," ist auch der Moment der Versöhnung gekommen. In der Versöhnung der Widersprüche liegt die Wahrheit, und die Wahrheit ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Diese aber muß ohne philosophische oder sonstige Bildung jeder Mensch erfassen können; in der Form der sinnlichen Anschauung muß sie der Welt zum Bewußtsein kommen, denn so nur ist die Wahrheit für Alle. Nur das Leben eines Individuums, in welchem unmittelbar die ersehnte Versöhnung menschlichen und göttlichen Wesens angeschaut wird, kann das Nothwendige leisten. Hier wären, sagt Hegel, „Einige ein schlechter Ueberfluß." Wie die Religion in Adam die an keine Zeit gebundne Entzweiung, so bringt sie die Versöhnung in Christo zum Bewußtsein.

Abermals hat die spekulative Philosophie eines der tiefsinnigsten Dogmen des Christenthums, an welchem der Verstand Anstoß nimmt, wieder zu Ehren und zur Geltung gebracht. „Wenn man, sagt Hegel, von Christo nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der Religion." Die Kirche nennt Christum den Gottmenschen, und „diese ungeheure Zusammensetzung widerspricht schlechthin dem Verstande." Aber es ist hierin die spekulative Wahrheit enthalten, daß ihrem Wesen nach göttliche und menschliche Natur nicht verschieden sind. Die Religion, welche diese Wahrheit verkündet, ist die offenbare, denn hier ist Gottes Wesen ganz offenbar geworden; aber sie ist zugleich die offenbarte, weil sie auf positive Weise an einem Individuum die Wahrheit zur sinnlichen Gewißheit für Alle macht.

Daß nun Christus, weil er mit seiner Lehre in Opposition zur Religion und zum Staate trat, Märtyrer der Wahrheit werden mußte, „so weit, sagt Hegel, geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit; sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf anderem Boden." Aber nur der Glaube in der Form der Vorstellung, nur die Vernunft im Element des reinen Gedankens vermag die Bedeutung dieses Todes zu erfassen. Jeder Mensch muß sterben, der Tod ist der sicherste Beweis der Menschlichkeit. Indem

aber Christus nicht bloß den natürlichen, sondern den Tod des Missethäters starb, „so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist verklärt;“ „alle Bande des menschlichen Zusammenlebens sind in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst.“ In diesem Tode ist nicht der Mensch oder das Natürliche nur, sagt Hegel, sondern „Gott ist gestorben, Gott ist todt; — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist.“ Aber es bleibt nicht bei dieser furchtbaren Verneinung; dies ist zugleich der Tod des Todes, „Gott steht wieder auf zum Leben, es wendet sich somit zum Gegentheil.“ Indem alsdann, wie Hegel sich ausdrückt, „der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen auf's Höchste vor das geistige Auge getreten.“

Was somit die Philosophie als die Wahrheit im Gedanken erfaßt, die Wesenseinheit der vom Verstande auseinander gehaltnen Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen, hat und erfaßt die Religion als Bild und Vorstellung in heiliger Geschichte. Ueber die dunkle Naturbestimmtheit erhebt sich der Geist durch die Entzweiung mit sich selbst, stirbt dem Natürlichen ab, und schaut den inneren Hergang am Tode des Gottmenschen, welcher die Idee des Menschen ist. Diese Negation des Natürlichen aber ist die Auferstehung zum wahrhaft geistigen Leben, die Erhebung des Menschen zu Gott, die im Begriff vorhanden, als innere That vollendet wird. „Es ist, sagt Hegel, nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dies die allgemeine und für sich seiende Geschichte ist.“

Zugleich ist der Tod jenes Individuums, in welchem dem Menschen sein Wesen und der Proceß seines Geisteslebens gegenständlich wird, die Bedingung, daß sich die äußere Geschichte verinnerlicht. Das ein Mal Geschehene ist vergangen und keiner Erneuerung fähig. Aber indem sich nun im Gemüthe das Aeußere und Vergangene immer wiederholt, verwirklicht sich „das Reich des Geistes.“

Es bildet sich die Kirche und in ihr bildet sich die Lehre der Wahrheit aus, die in Dogmen und Symbole niedergelegt wird, um sie der Zufälligkeit und Willkür der Meinungen zu entziehen.

Dem Individuum kommt dadurch die Wahrheit als positiv, als vorhanden und geltend zum Bewußtsein. Der in der Kirche Geborne ist bestimmt, an dieser erlösenden Wahrheit Theil zu haben, was durch das Sakrament der Taufe ausgesprochen wird. Durch die Erziehung der Kirche wird die Wahrheit immer innerlicher, identischer mit dem Geist des Menschen. Aber ihre Vollendung erreicht die Hereinbildung des Aeußerlichen in das Innere und wird Genuß im Sakrament des Abendmahls, in welchem sich das Leben, Leiden und die Auferstehung Christi wiederholt.

Auf diese Weise bestätigt es sich, daß die Philosophie mit der Sache des Christenthums ihre eigne Sache, und zwar gegen die Aufklärung des Verstandes, zu führen hat, der keine Wahrheit sieht, wo Widersprüche und Gegensätze vorhanden sind. „Die Aufklärung, sagt Hegel, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie, sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt.“ Aber thöricht wäre es, wenn der Glaube argwöhnisch die Vernunft von sich weisen wollte; denn ihre Rechtfertigung erhält die Religion nur vom denkenden Bewußtsein aus, und zwar indem zwischen Form und Gehalt unterschieden wird. Die Philosophie denkt was das religiöse Subjekt fühlt oder empfindet; der Inhalt, dort im Gedanken, hier im Gefühl, ist derselbe. Darum kann die Philosophie allein die Wunden heilen, welche eine seichte Aufklärung dem Christenthum geschlagen hat. Aber noch ist sie „in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum, und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat.“

Das war nun wohl vorauszusehen, daß eine Philosophie, welche die Wahrheit in der Vereinigung der Widersprüche sucht, an dem Christenthum einen sehr willkommnen Stoff finden werde, ebenso wie, daß das seit den Zeiten Im. Kants so arg mitgenommene Christenthum an dieser Philosophie einen wackern Bundesgenossen erhalten müsse, denn beiden gleich widerwärtig ist der Verstand, welcher das sich Widersprechende verwirft. Nunmehr durfte der verständige Zweifel, der so Manchen aus der theologischen Fakultät getrieben, so manchem bereits im Amte stehenden Geistlichen das Leben sauer und die Ehrlichkeit schwer gemacht hatte, sich kühn her-

vorwagen, denn gefunden war die Zauberformel, ihn zu bannen. Allerdings blieb es wahr: je verständiger, desto ungläubiger; aber was konnte das schaden? War doch der Verstand durch die spekulative Logik schon, wie wir sahen, verhöhnt und degradirt, weßhalb es nun hieß: je vernünftiger, desto gläubiger. Die Geistlichen hatten die Aufgabe, die Wahrheit oder Vernunft in der Form oder Hülle vorzutragen, wie sie für alle Menschen ist. Wenn sie nun auch sich selbst mehr an dem von der Schale gelösten Kerne hielten, so waren sie der Kirche und ihrer Pflicht nicht ungetreu, sondern erfaßten dieselbe Wahrheit nur freier, reiner, innerlicher, welche vom Anfang des Christenthums immer gegolten hat, und erwiesen diesem damit den besten Dienst. Darum wurden denn auch bald allerorten die halbvergessenen Lehren, Dogmen und Anschauungen der Kirche, über deren Verschwinden aus der Theologie Hegel so bitter geklagt hatte, wieder hervorgesucht, so daß ein im spekulativen Denken Unerfahrner zu der Meinung verleitet werden konnte, als habe seit Kant die Vernunft einen Rückschritt gemacht. Daß das Panier des orthodoxen Glaubens jetzt so hoch und zuversichtlich, allem verständigen Denken zum Trotz, erhoben wird, das verdanken wir zum größten Theil der Alleinherrschaft dieser spekulativen Philosophie. „Es waren, schreibt Dav. Strauß, schöne hoffnungsreiche Friedenstage, mit welchen das vierte Jahrzehend unsres Jahrhunderts sich eröffnete.“ „Dem langen Harder zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung der beiden Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das hegelsche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demüthig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntniß ab; wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugniß vollkommner Christlichkeit auszustellen und sie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen.“

Nun aber beruhte, wie Ihnen klar geworden ist, dieser Friedensschluß auf der einen Voraussetzung, daß eine und dieselbe Wahrheit, ohne selbst darunter zu leiden, in doppelter Gestalt vorhanden sein könne. Wollen wir sagen, daß der Philosoph den Kern ohne Schale hat, das Volk aber jenen nur in dieser empfängt, so tritt

sogleich das Bedenken ein, daß es inhuman ist, letzterem die schwerer verdauliche Nahrung zu bieten. Der Philosoph und der spekulativ gebildete Geistliche werden vor Allem dafür Sorge tragen müssen, daß die enthülsete Vernunft Gemeingut werde. Was wird jedoch dann aus Religion und Kirche? Nun aber ist offenbar für die Wahrheit die Form lange so gleichgültig nicht, als dem reifen Kern die Schale ist; vielmehr verhält sich die in Bildern und Vorstellungen einhergehende Wahrheit zu der gedankenmäßigen Erkenntniß wie gefärbtes Glas zum durchsichtig reinen, welches erstere höchstens nur kranken Augen dienlich ist. Die Form des Gedankens berührt sein inneres Wesen selbst, also daß es für eine Wahrheit immer auch nur einen Ausdruck giebt, und ich, wenn ich diesen, auch jene verändere.

Der proklamirte Friede, weil auf Grund einer unwahren Voraussetzung geschlossen, dauerte darum auch nicht lange; es wurde bald dem Glauben klar, daß seiner Offenbarung durch den Begriff, wie der Philosophie, daß ihren Begriffen durch den Glauben Zwang geschehe. Zuerst erhob der letztere Widerspruch. „Mit der ängstlichen Sorgsamkeit der Henne, welche die von ihr ausgebrüteten Entchen mit Schrecken im Teiche schwimmen sieht,“ forderte die evangelische Kirchenzeitung des Professors Hengstenberg zu Berlin von den ächt christlichen Anhängern der neuen Philosophie, den Zusammenhang mit dieser abzubrechen. Es wurde eingewandt, daß es die Religion auf den Kopf stellen heißt, wenn diese aus einer Angelegenheit des Menschen in eine Angelegenheit Gottes umgewandelt wird, welcher, nachdem ihm dies in allen vorchristlichen Religionen nicht gelungen war, nun angeblich im religiösen Bewußtsein und Kultus der Gläubigen seine Selbstverwirklichung erreicht haben sollte. Vielmehr ist die Religion immer ein Verhältniß des Menschen zu seinem Gott gewesen, zu Etwas, das höher und mächtiger ist, als er, oder dafür gilt. Darum macht Eschenmayer, ehemals ein Jünger Schellings, Philosoph und Professor in Tübingen, später Geisterseher und Teufelsbanner in Schwaben, mit Recht geltend: „uns lehrt Gottes Wort, daß wir uns zu Gott hinbewegen sollen; Hegel aber lehrt, Gott sei in der Rückkehr begriffen und nehme uns mit.“ Nach der spekulativen Religionsphilosophie ist in der Andacht des Kultus der Mensch ebenso in Gott, wie Gott in ihm gegenwärtig, so daß durch den Kultus diese konkrete Einheit her-

vorgebracht wird. Aber von solcher konkreten Einheit weiß zum wenigsten das Christenthum Nichts, weßhalb derselbe Eschenmayer spottet: „Gott und Ich erscheinen hier wie zwei Zwillingsbrüder unter einem Herzen getragen und vom gleichen Mutterschoß des Selbstbewußtseins umschlossen, wie Kastor und Pollux."

Da nun die irdische Entwicklungsgeschichte der Religion mit der Entwicklung des göttlichen Selbstbewußtseins zusammenfällt, da nämlich die Schöpfung oder das Reich des Sohnes den nothwendigen Durchgangspunkt im Lebensproceß des göttlichen Geistes bildet, so ist die Religion dieser Religionsphilosophie der offenbarste Pantheismus. Pantheismus aber ist, warnte die evangelische Kirchenzeitung, „der konsequente Gegensatz des Christenthums; wer sich vom lebendigen Gott abwendet, geräth in seine Molochsarme." „Selbst im Fetischdienst ist noch mehr religiöser Gehalt, als in diesem System"; darum, so rief diese Verfechterin des reinen Glaubens mit erhobner Stimme, darum sind die Anhänger dieses Systems „eitel Ehebrecher und ein fauler Haufe." Mehr besonnen machten Andre geltend, daß, nach der Weise der hegelschen Spekulation aufgefaßt, Gott ohne Welt gar nicht Gott, also der zeitlichen Entwicklung anheimgegeben ist, wie der Embryo Kind und Knabe werden muß, um zum Manne zu werden; gar nicht davon zu reden, daß die Personen der heiligen Dreieinigkeit in einander verschwimmen. Dieser Gott, weil die Schöpfung nicht seine freie That, die er auch hätte unterlassen können, sondern weil sie ihm zu seinem eignen Dasein nothwendig ist, hat ein Fatum über sich oder in sich, ein Gesetz der Entwicklung. Aber „Gesetz und Nothwendigkeit, bemerkt Eschenmayer, sind der Kreatur anerschaffen und gelten Nichts ohne den absoluten Willen. Wer hätte das Gesetz erschaffen, nach welchem Gott muß?" Das Schlimmste aber ist, daß durch diesen Entwicklungsproceß Gottes nicht erreicht wird, was erreicht werden soll. Es ist nämlich das göttliche Bewußtsein nicht ein klares und ungetheiltes, sondern ein zerstückeltes, in verschiedenen Graden von thierischer Dumpfheit bis zum spekulativen Denken. Denn im Reich des Geistes oder der christlichen Gemeinde bringen es immer nur Wenige zum energischen Gottesbewußtsein, wozu noch kommt, daß dieses immer nur einzelne Momente füllt, weil ja der Versucher beständig lauert, die Eitelkeit der Welt fort und fort die Seligkeit und den Selbstgenuß des frommen Lebens stört.

Auch kann man nicht behaupten, daß die Philosophie der Selbstverwirklichung Gottes besser dient; denn nicht nur sind immer unter vielen Menschen nur wenige Philosophen, sondern auch unter diesen sind wieder die ächt spekulativen Denker nur ausnahmsweise vorhanden. Sollte es aber gar mit Dem seine Richtigkeit haben, was, wie man sagt, Hegel behauptete, daß nämlich von seinen Schülern ihn nur Einer verstanden, dieser Eine ihn aber mißverstanden habe: so ist es mit dem Dasein des Gottes der spekulativen Philosophie schlecht bestellt. Von diesem, meint Eschenmayer, könne man behaupten, „was Addison vom Traume sagt, er sei der Mondschein des Gehirns."

Wenn Hegel nun auch mit Recht auf das Dogma von der Gottmenschheit Christi das Hauptgewicht legt, und in demselben, als in dem religiösen Ausdruck für die Vernunfterkenntniß von der Wesenseinheit Gottes und des Menschen, den eigenthümlichen Charakter des Christenthums erkennt: so ist es doch einseitig und verkehrt, hierüber das Gegentheil, was das Christenthum ebenso stark hervorhebt, ganz außer Acht zu lassen. Ist doch, demselben gemäß, die Welt ein Werk Gottes, aus dem Nichts durch freien Entschluß hervorgerufen, wofür wir ihn zum Wenigsten so viel preisen müssen, als uns an unserm eignen Dasein gelegen ist; ist doch ferner von der Kirche stets Göttliches und Menschliches in Christo strenge auseinander gehalten; steht doch diesem Leben ein jenseitiges gegenüber, der Zeitlichkeit die lange, lange Ewigkeit. Die individuelle Fortdauer aber ist grade ein wunder Fleck in der hegelschen Religionsphilosophie, so daß die Schüler des Meisters sich streiten konnten, als hinge davon Etwas ab, ob er eine wirkliche Fortdauer des Bewußtseins nach dem Tode gelehrt, oder ob er nicht vielmehr die Unsterblichkeit als eine gegenwärtige Qualität des Geistes, nämlich als das zeitliche Leben in der ewigen Wahrheit, behauptet habe, mit welchem letzteren denn freilich den Gläubigen schlecht gedient ist.

In dieser Weise wurde die allerchristlichste Philosophie durch den Glauben unsanft aus ihrer süßen Täuschung aufgestört, ja der Historiker und Pietist Heinrich Leo in Halle versicherte, es seinem Gott schuldig zu sein, die Staatsregierungen auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche der Religion durch „die Hegelingen" droht, eine Bezeichnung, die nach Feuerbachs Bemerkung grammatisch

richtig nach der Analogie von Jüngling gebildet ist. Denn nicht nur lehrt diese Partei ganz offen den Atheismus — das war der Dank für die Mühe, die Hegel sich gegeben hatte, Gott zum Dasein zu verhelfen — nicht nur lehrt sie ganz offen, daß das Evangelium eine Mythologie sei, und proklamirt ganz offen eine Religion des alleinigen Diesseits, sondern „vermittelst einer Verhüllung ihrer gottlosen und frevelhaften Lehren in eine abstoßende und unverständliche Phraseologie" weiß sie sich das Ansehen der Christlichkeit zu geben, „und verschafft sich so die Möglichkeit der Gestaltung christlicher Eide und der äußern Theilnahme an christlichen Sakramenten." Soll man sie gewähren lassen, hoffend, daß ihr Irrthum der Wahrheit zu Gute komme? Man bedenke, daß sie Lehrer sind und auf den Akademien aus unsrer Jugend Lehrer des Volkes bilden sollen. Alte Chroniken erzählen, daß man ehemals in Warthürmen und Burgen, um denselben einen festen Grund zu geben, ein unschuldiges Kind eingemauert habe. In das kleine Gemach setzte man ein Tischchen mit Zucker und Spielwerk, das arme Opferkind freute sich daran, „während die grimmen Mauerleute es einmauerten." „Jeder Nerv an uns, sagt Leo, zittert, so wir an diese Greuel denken des Heidenthums." „Aber, fährt er fort, sind die, welche das Volk losreißen von dem mehr als tausendjährigen Grund seiner Sittlichkeit und seines Glaubens — — nicht die grimmsten Werkleute, die der deutschen Nation Kinder einmauern in den Grund des Thurmes heidnischer Vorstellungen, in die Bollwerke und Warthürme des Teufels, und sie hineinlocken mit dem Naschwerk ihrer eitlen Philosophie, daß sie dann darin umkommen in dem Jammer unbefriedigten Hungers und Durstes nach dem Worte des Herrn."

Was sollte nun die Philosophie beginnen, wenn gegen ihr Bündniß mit dem Christenthume der Glaube so energisch protestirte? Sollte sie, den Beschuldigungen und schwer wiegenden Gründen gegenüber, dieses Bündniß dennoch behaupten? Die Selbsttäuschungen der Weltweisheit gehen in das Unglaubliche, und immer waren noch Viele, die, ohne einen Widerspruch zu fühlen, Hegel im Kopfe, Christum im Herzen trugen. Als nun aber gar die Forschungen des Ihnen bekannten, in hegelscher Philosophie gebildeten David Strauß die ganze heilige Geschichte in Mythologie verwandelten, wovon das Resultat war, daß der Denker in der Menschheit zu sehen und zu finden habe, was der Religiöse an seinem Christus

hat: da vereinigten sich die beherzteren und klareren Anhänger der Spekulation mit den Gläubigen in der Erkenntniß, daß der Friedensschluß eine Täuschung war, daß Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung nimmer zusammengehen.

Zu diesen nun gehört Strauß selber. „Sah man bald auch wirklich, sagt er, laut der Verheißung, manches Schaf bei den Wölfen liegen und sogar einzelne angebliche Löwen bewundernswerthe Fortschritte im Strohessen machen, so wiesen doch Andre, nur scheinbar gebändigt, Klauen und Zähne und lechzten nach besserer Kost." In seiner christlichen Dogmatik verkündet er selbst den unheilbaren Riß, mit Feuerbach darin einverstanden, welcher aussprach: „alle religiöse Spekulation ist Eitelkeit und Lüge, Lüge gegen die Vernunft und Lüge gegen den Glauben, ein Spiel der Willkür, in welchem der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt." Die Dogmen der Theologie sind in der That unbegreiflich, und die Philosophie kann nicht die Aufgabe haben, ihre Wahrheit, sondern nur ihren Ursprung im Wesen des Menschen nachzuweisen. Ist aber dies das wahre Verhältniß der Philosophie zur Religion, so kann von einer Versöhnung oder Einheit beider nicht mehr die Rede sein. Denn die Religion ist dieses nur so lange, als ihr ihre heiligen Geschichten und alle ihre Anschauungen nicht bloß die allegorischen Hüllen irgend eines Gedankens, sondern wirkliche Begebenheiten, nicht nur Vorstellungen, sondern reale Wirklichkeiten sind. Wer sich über die religiösen Anschauungen erhebt, hat die Religion hinter sich gelassen und aufgehört religiös zu sein. Kehrt er aber dennoch wieder zur Vorstellung zurück, so verleugnet er die Vernunft, oder betrügt sich selbst und die Andern, die sich nicht in einem Reich der Bilder, sondern der Wirklichkeit zu befinden glauben. Darum sagt Strauß sehr richtig: „Es ist nur der Schein der Freiheit, den man uns vorspiegelt, wenn man uns über das Faktum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Faktum als solchem zurückzulenken." Eine aufrichtige Wissenschaft wird dem Christenthume keine Glaubensstreiter erziehen; vielmehr der Theologe, mit der Weltweisheit in Berührung gekommen, ist, wie Strauß weiter folgert, „zum Geistlichen verdorben." „Die Schusterbank, die Schreibstube, und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heut zu Tage bessere

Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft." Nur daß, was Strauß hier von den Universitäten und Seminarien sagt, offenbar nicht von ihnen gilt, wie sie augenblicklich beschaffen sind, sondern von ihnen, wie sie sein sollten.

Kommen nun aber Philosophie und Religion, wenn sie sich beide recht verstehen, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu einander zu demselben Resultat, wie erklärt sich denn das Faktum einer Religionsphilosophie, das wir heute kennen lernten, und die ungeheure Verwirrung, welche dasselbe in den Köpfen angerichtet hat? Hierfür weiß Schopenhauer keinen in der Philosophie selbst liegenden, sondern nur einen psychologischen Erklärungsgrund anzugeben. Eigentlich wollen Philosophie und Religion dasselbe unvertilgbare menschliche Bedürfniß befriedigen, nämlich Aufschluß über die Räthsel geben, welche die Erscheinungswelt so viele bietet. Da nun die Philosophie unter dem Schutz und der Aufsicht des Staates steht, so haben die Philosophen allerdings die Verpflichtung, zu lehren, „was wahr und richtig ist, aber eben dieses muß im Grunde und im Wesentlichen dasselbe sein, was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig ist." Der Philosoph hat mithin, weil er zugleich Beamter des christlichen Staates ist, zweien Herren zu dienen, wozu er sich denn aus diesen und jenen Gründen auch versteht. Da nun aber dennoch die Möglichkeit vorhanden ist, daß die Vernunft zu anderen Wahrheiten kommt, als welche „vor achtzehnhundert Jahren in Jerusalem aufgetreten sind", so erfand Hegel, um diese Gefahr abzuwenden, den Ausdruck „absolute Religion." Philosophie und Religion wurden zu einem „Kentauren" zusammengeschmolzen, den sie Religionsphilosophie nennen, — Sie kennen ja das fabelhafte Ungeheuer, halb Mensch, halb Pferd — und gelehrt wurde nun, daß Philosophie und Religion dasselbe seien, welcher Satz jedoch nach Schopenhauers Meinung, „nur in dem Sinne wahr zu sein scheint, in welchem Franz I. in Beziehung auf Karl V. sehr versöhnlich gesagt haben soll: was mein Bruder Karl will, das will ich auch, — nämlich Mailand." Man könnte, meint Schopenhauer weiter, bei diesem Possenspiel, das mit der Philosophie getrieben wird, „ordentlich wehmüthig werden; ja man könnte beinahe meinen, die Philosophieprofessoren müßten dabei erröthen, doch das ist Schwärmerei."

Uebrigens aber kann der Glaube durch keine Erkenntniß der Philosophie beeinträchtigt werden. „Denn dafür ist er Glaube, daß er enthält, was man nicht wissen kann. Könnte man dasselbe auch wissen, so würde der Glaube als ganz unnütz und fast lächerlich dastehen.“ „Ist man überzeugt, daß die ganze und volle Wahrheit in der Landesreligion enthalten und ausgesprochen sei, nun so halte man sich daran und begebe sich alles Philosophirens.“ „Inzwischen, tröstet Schopenhauer, wollen wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorzubringen und andrerseits aufzunehmen vermag. Diese wird dann freilich die Religion von dem Platz herunterstoßen, den sie so lange vikariirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben; sie kann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden.“

XVIII.

Ludwig Feuerbach.

(Erste Vorlesung.)

Der Widerspruch gegen das hegelsche System, mit welchem wir uns zuletzt beschäftigten, erhob sich zuerst und zumeist gegen die angeblich vollkommen und für immer geschehene Versöhnung der Philosophie mit der Religion. Zu Denen, welche die Illusion dieses Friedensschlusses aufdeckten, gehörte auch ein Professor der Philosophie zu Jena, Bachmann mit Namen. Derselbe bemerkte beiläufig in einer seiner Streitschriften, daß er wegen seiner Opposition gegen Hegel von einem „obskuren Menschen,“ von dem er noch nie Etwas gehört, angegriffen sei. Uebrigens sei es schwer zu unterscheiden, was in dieser Arbeit größer sei, „ob die jugendliche Frechheit und Arroganz, oder die Unwissenheit und der Unverstand;“ jedenfalls verrathe sich der Skribent noch zu sehr als

„Anfänger und Naturalist in der Spekulation," als daß der Herr Professor sich „so sehr erniedrigen könne, ihn einer Antwort zu würdigen."

Dieser obskure Mensch, der, ohne bereits einen Namen zu haben oder eine Professur zu bekleiden, gegen einen beamteten Veteranen in der Philosophie aufzutreten wagte, war der im Jahre 1804 geborne Ludwig Feuerbach. Ihn hatte es, als er in Heidelberg Theologie studirte, nach Berlin gezogen, besonders auch, weil ja die baiersche Regierung doch einmal den Besuch philosophischer Kollegien von den Theologen verlangte, um die Philosophie an der Quelle zu schöpfen. Sehr bald wurde es ihm klar, daß er in ihr, und nicht in der Kirche, die Aufgabe seines Lebens zu erfüllen habe. Rasch entschlossen sagte er der Theologie Lebewohl und schrieb seinem Vater: „Freue dich mit mir, daß ein neues Leben, eine neue Zeit in mir begonnen hat, freue dich, daß ich der Gesellschaft der Theologen entronnen bin und Geister, wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel, zu meinen Freunden habe."

Freilich hat er nach vollendetem philosophischen Kursus als Docent der Philosophie Vorlesungen gehalten, aber dieses nur eine kurze Zeit und um zu der Einsicht zu kommen, daß er ebensowenig auf das akademische Katheder, wie auf die Kanzel gehöre. Denn da nur um den Preis „des politischen Servilismus und religiösen Obskurantismus" ein Staatsdienst zu haben sei, so wollte er lieber auf diesen letztern verzichten. „Wo die Wissenschaft zur Wahrheit kommt, äußert er, da hört sie auf, Wissenschaft zu sein, da wird sie ein Object der Polizei; die Polizei ist die Grenze zwischen der Wahrheit und Wissenschaft." „Der bürgerliche Tod ist allein der Preis, um den du dir jetzt Unsterblichkeit des Geistes erwerben kannst." So lebt er denn in ländlicher Einsamkeit seinem freien Studium, und bekennt: „Logik lernte ich auf einer deutschen Universität, aber Optik, die Kunst zu sehen, lernte ich erst auf einem deutschen Dorfe."

Allerdings sind Feuerbachs erste Werke im Geiste der hegelschen Philosophie geschrieben, aber zugleich auch zeigen sie die allmählige und immer entschiednere Lossagung von demselben. Sie erinnern, daß der Ruhm und die Methode dieser Philosophie darin bestand, aus an die Spitze gestellten leeren Begriffen alle Erkenntniß zu

entwickeln, oder vielmehr, zuzusehen, wie der Begriff durch innere Dialektik selbst seinen Inhalt zur natürlichen und geistigen Welt entfaltet, womit die alte Trennung zwischen Sein und Denken, Idealem und Realem, die Kant so viel Kopfbrechen machte, gänzlich aufgehoben ist. So verwirklicht sich, was Hegel den absoluten Geist nennt, in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Religionen; dieser absolute Geist oder Gott bedient sich der Völker als seiner Organe, um zur Verwirklichung seiner selbst, oder zum Selbstbewußtsein zu gelangen, was denn auch endlich im Christenthum geschehen ist.

Wer nun den Begriff nicht als die Macht betrachtet, welche die Welt und ihre Geschichte producirt, sondern wem derselbe oder das Allgemeine im Gegentheil nur ein Produkt des Individuums, wem also dieses das Erste und Wirkliche ist, der kann nicht mehr mit Hegel sagen, daß der absolute Geist sich im Menschen zum Dasein bringt, oder zum Bewußtsein seiner kommt. Vielmehr, er muß entweder das Bewußtsein Gottes von sich und das Bewußtsein des Menschen von Gott streng auseinanderhalten, also Gott und Mensch sich dualistisch gegenüberstellen, oder, wenn ihm dies aus zwingenden Vernunftgründen unmöglich ist, wenn dennoch das Bewußtsein Gottes und des Menschen zusammenfallen, so muß er umgekehrt den Menschen zum Schöpfer des Absoluten oder Gottes machen. Vereinzelt ist dies auch immer geschehen, sofern die Bekenner einer Religion in den Göttern anderer Religionen Produkte der menschlichen Einbildungskraft erkennen, wodurch dann aber diese, weil ja allein der Inhalt der eignen Religion objektive Wahrheit haben soll, als räthselhafte, traurige Verirrungen des menschlichen Geistes erscheinen. Jene Betrachtungsweise auf alle Religionen ausgedehnt und damit die Religion überhaupt aus dem Wesen des Menschen hergeleitet zu haben, ist das Verdienst, augenblicklich noch das Verbrechen, Feuerbachs.

Um das Wesen der Religion zu ergründen, nimmt er nicht deren Anschauungen und heilige Ueberlieferungen, Dogmen und Kultusformen als ein gelehrtes Material herbei, damit er allein aus dem Studium desselben den Gehalt oder Sinn der Religion ergründe, sondern er läßt sich vom wirklichen Menschen mit seinen Neigungen und Schwächen, seinen Tugenden und Wünschen den Schlüssel zu den uralten Mysterien geben. Ein nahe liegender

Gedanke, aber um Nichts weniger genial, wie jede Enträthselung eines Geheimnisses, das bis dahin verborgen war.

Abgesehen von der Richtigkeit dieses Verfahrens ist es von bedeutendem Interesse, dasselbe auf die Religion anzuwenden, welche, weil sie im Leben der Nationen und Individuen eine so ungemein wichtige Rolle spielt, ohne Zweifel für die Philosophie ein ebenso bedeutsames Object der Forschung ist, wie etwa die Natur, hinter deren Erscheinungen zu dringen die Weltweisen aller Zeiten so eifrig bemüht gewesen sind. Da nun die Religion sich auf die vernunftbegabten Menschen beschränkt, so muß sie in Etwas, das den Menschen vom Thiere unterscheidet, ihren Ursprung haben. Gleich sehr abhängig wie dieses ist freilich der Mensch von der Erde, die ihn trägt und nährt, jedoch so, daß er dieser Abhängigkeit sich bewußt ist, während das Thier nicht vermögend ist, zwischen sich und dem Andern oder Aeußern den klaren Unterschied zu machen. Denn da demselben immer nur das unmittelbar Gegenwärtige zum Bewußtsein kommt, mit welchem es sich vermöge des empfundenen Einflusses identisch fühlt, fixirt der Mensch auch das Vergangne in Anschauungen und Begriffe, gedenkt der untergegangenen Sonne, des versiegten Baches, aus dem er seinen Durst gelöscht, wie der freundlichen Sommerwärme in der Kälte des Winters. Die Erinnerung des Gewesenen aber wird zur Hoffnung des Zukünftigen; und so lassen die wechselnden Erscheinungen der Natur, die sich ihm bald gütig, bald feindlich erweisen, ihn seine Abhängigkeit energisch fühlen. Diese aber zum Bewußtsein bringen, sich vorstellen, beherzigen und bekennen, heißt sich zur Religion erheben, denn „wovon das Leben, die Existenz des Menschen abhängt, das ist ihm Gott." Der Ursprung der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl, wenn auch Hegel den Witz gemacht hat, daß demnach auch der Hund Religion haben müsse. Die Abhängigkeit des Hundes von seinem Herrn ist eine instinktive, dunkel gefühlte, während sie im Menschen, der das Vergangne erinnert und daraus auf das Zukünftige schließt, ein Gegenstand des fortdauernden Wissens ist. Da nun das Bewußtsein der Abhängigkeit und Endlichkeit sich am schmerzlichsten in der Gewißheit des einstigen Todes äußert, welchen das an die unmittelbare Gegenwart gebundne Thier nicht kennt, so kann man auch sagen: „wenn kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion; das Grab ist die Geburtsstätte der Götter."

Selbstverständlich ist hier nicht von der Natur im Ganzen und Allgemeinen die Rede, sofern sie der Inbegriff aller vom Menschen verschiednen Kräfte ist; in einer bestimmten oder beschränkten Natur erwacht der Mensch zum Bewußtsein, erkennt in ihr die besonderen Bedingungen seines Lebens und Wohlseins, wie seines Leidens. So verehren viele Peruaner die Maispflanze, andre die Lamas, die Hindus den Stier, denn die Thiere sind dem Menschen nothwendige Wesen. Die Tungusen beten zu den Epidemien, sie mögen gnädig an ihren Hütten vorüberziehen, während die Bewohner einer der ostindischen Inseln ein Schiff mit Gaben in's Meer stoßen, meinend, daß die Seuchen diesem folgen werden. Nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch ist die Natur das erste Wesen, weßhalb Indianer den Ursprung der Menschen aus dem großen Morast der Insel Titikaka herleiten, während andre Indianer, Griechen und Germanen die Erde die Mutter der Menschen nennen.

Ist das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Natur, als einer höheren, äußern Macht, der Ursprung der Religion, so ist selbstverständlich eben sie auch der Inhalt dieser; sie ist in dieser oder jener Form der Gott des Menschen, zu dem er ehrfurchtsvoll aufschaut. Aber sie ist dies nicht ohne Weitres, sofern wir unter der Natur alles Das verstehen, was nicht menschlich, ohne Gefühl, Wille und Bewußtsein ist. Vielmehr, um sie zu verehren, vergeistigt sie der Mensch, weil, was an Macht ihn überragt, an geistigen Eigenschaften ihm nicht nachstehen darf; er macht sie zu einem empfindenden oder persönlichen Wesen, aus dessen Güte die Wohlthaten, aus dessen Zorn die Uebel fließen. Weil der Mensch im Sonnenlichte sieht, so hört und sieht Helios Alles, wie wir denn bei zahllosen Völkern finden, daß Sonne und Gestirne für menschliche Wesen gehalten sind. Dem Winde leiht der Mensch sein Ohr, in dem tobenden Meere sieht er dieselben Affekte, die sein Herz beunruhigen; die Verfinsterung der Sonne oder des Mondes thut den göttlichen Zorn ihm kund; er erblickt in einem plötzlich erscheinenden Kometen die abgeschiedene Seele eines Helden, wie die Römer die Seele des gemordeten Cäsar. Das aber macht keinen wesentlichen Unterschied, ob die Gegenstände der Natur gelassen werden, wie sie sind, oder ob sie umgestaltet werden, damit dem Phantasigebilde ein sinnliches Bild entspreche. Dünkt es zu unwahrscheinlich, daß ein

Baumstamm höre und sehe, so werden ihm Augen und Ohren eingesetzt, oder es werden bei mehr ausgebildeter Kunstfertigkeit Götter gemalt, gemeißelt und gegossen, wie in Deutschland und in Rußland. Die christlichen Russen tragen ein kupfernes Bild des heiligen Nikolaus in der Tasche, nehmen dasselbe hervor, spuken darauf, um es zu reinigen, werfen sich nieder und beten sich bekreuzend: Gospodi Pomiloï! d. h. Gott erbarme dich meiner! Nicht alle Völker können es in der Kunst so weit bringen, als einst die Griechen, welche den Bildhauer einen Theopoios, d. h. einen Gottmacher nannten. Freilich droht solcher Art der Religion die bitterste Enttäuschung, denn ein Axthieb in den göttlich verehrten Baum überzeugt den Gläubigen, daß kein lebendes Wesen darinnen wohnt; weßhalb es auch ein sehr gewöhnliches Beweismittel christlicher Missionare für die Nichtigkeit der Götter immer und allerorten gewesen ist, die angebeteten Bilder in Staub zu zerhämmern, oder sie, wenn sie dem Glaubenseifer zu viel Widerstand entgegengesetzten, zum wenigsten umzustürzen. Diesem Beweis ad oculos ist der christliche Gott nicht ausgesetzt; doch aber sind die Eigenschaften der unsichtbaren, unsinnlichen Götter ursprünglich nur die Kräfte und Eigenschaften der Natur. Sie vollbringt, wozu der Mensch nicht im Stande ist, ist seiner Ohnmacht gegenüber die mächtige; sie ist die ewige; denn während die Individuen geboren werden und sterben, sind die himmlischen Gestirne unsterblich; sie ist das allumfassende Wesen, unter dessen Einfluß wir stehen, wo wir auch seien, denn überall hin dringen Licht nnd Wärme; sie ist unermeßlich, ihre Grenzen erreicht das Auge nirgends. Die göttlichen Eigenschaften der Macht und Güte, des Zornes, der Ewigkeit und Unendlichkeit verrathen deutlich ihren Ursprung. Es ist aber immer dieselbe Phantasie, die hier einen Baumstamm, Marmor oder Kupfer in einen Gott verwandelt, dort die großartigen, allgemeinen Eigenschaften der Natur zu einem unsinnlichen Bilde zusammensetzt. So beweist sich der Mensch in der Religion als Künstler oder Poeten; die Religion ist Poesie, und die Natur ist das Material, das sie verwendet.

Hiemit aber ist das eigentliche Wesen der Religion noch nicht erfaßt. Es drängt sich vielmehr die Frage auf: wozu diese Thätigkeit der Phantasie? Ist sie die müssige, zufällige Spielerei Einzelner, an welcher dann auch Andre Gefallen finden? Nicht jeder Mensch

ist ein Künstler, nicht Jeder hat künstlerischen Sinn, nicht Jeder Zeit und Lust zur Freude an der Kunst. Aber Religion hat Jeder. Ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit muß auf Etwas beruhen, das selbst erst die Phantasie zur Thätigkeit anregt; dies Motiv aber muß ein allgemein menschliches sein, und dies erst kann uns über das Wesen der Religion den Aufschluß geben.

Das mit Bewußtsein empfundne Gefühl der Abhängigkeit, der Grund und Ursprung aller Religion, ist nie allein vorhanden, sondern hat immer zu seiner Ergänzung den Wunsch, von dieser Abhängigkeit frei zu werden. Eine Macht, der ich rathlos und willenlos gegenüber stehe, übt einen unheimlichen Eindruck aus, und das Gefühl solcher Abhängigkeit ist unerträglich. Sofern die Natur gleichgültig gegen die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen, in Fluch und Segen unerbittlich, ohne Verständniß und Mitgefühl ist, muß das Bewußtsein der Abhängigkeit von ihr den Menschen zu Boden drücken. Für uns freilich ist die Kultur das Mittel, dieser unerträglichen Abhängigkeit Herr zu werden; die Kultur entnimmt durch den Ackerbau die Befriedigung unsrer Bedürfnisse dem Zufall, schützt uns gegen die Ungunst der atmosphärischen Veränderungen; wir machen es anders, als die Vögel, welche nicht säen und ernten. Das Bewußtsein der Abhängigkeit ist somit der Anreiz, uns frei zu machen, und eben diese Freiheit ist auch der Sinn und Zweck aller Religion oder religiösen Poesie. Nur daß die Religion ohne die Mittel der Kultur zu ihrem Ziele zu kommen sucht, durch die Kraft der Einbildung, anstatt durch Arbeit, ihren Zweck erreicht.

Denn dazu hat der sich von der Natur abhängig wissende Mensch die Phantasie in Thätigkeit gesetzt, um sich der Ketten zu entwinden, die ihn drücken; dazu hat er seine Affekte in die Natur hineingelegt, sie mit Sinnen und Gefühl, mit Gemüth und Willen begabt, hat sie vermenschlicht, weil nur der Mensch den Menschen versteht, die Noth des Andern zu seinem Interesse macht. Dies ist das erste, nahe liegende Mittel, die Natur aus einem unheimlichen Wesen in ein bekanntes, heimliches umzuwandeln, das auf die menschlichen Wünsche achtet; dazu hat ihr der Mensch seine Seele eingepflanzt. Der Ursprung der Religion ist die Abhängigkeit, ihr Ziel und Endzweck ist die Befreiung von dieser. Sie ist mithin wohl Poesie, aber praktische.

Denn schlägt nun in der Natur ein fühlendes Herz, sind ihre Wesen und Elemente menschlich geartet, so hat damit die höhere Macht aufgehört, dem Menschen furchtbar zu sein; Wünsche, welche die ungeistige Natur nicht versteht, finden nun Verständniß und Erhörung. Der Wunsch ist das Ursprüngliche, ist das Wesen der Religion; auf seine Erfüllung war es in der religiösen Poesie oder im Glauben abgesehen, so daß gesagt werden muß, daß der Mensch ohne Wünsche, trotz Phantasie und Gefühl, auch keine Götter hätte. Während also die rein künstlerische Produktion und der ästhetische Genuß immer nur die Sache Einzelner ist, ist die religiöse Produktion und der Glaube allgemein, weil der Wunsch das Allgemeinste ist. Abhängig von der Natur, ihrer Gewalt anheim gegeben, macht Jeder in der Noth die Erfahrung, daß er nicht kann, was er will. Da wird denn die durch die Noth gesteigerte Macht des Herzens oder Willens zur Macht der Götter, „für die es keine Noth und Schranken giebt." „Die Götter können, was die Menschen wünschen, d. h. sie vollziehen die Gesetze des menschlichen Herzens." Auf den Wunsch des Josua gebietet Jehovah der Sonne Halt, wie er auf die Bitte des Elias regnen läßt. Das Wesen der Religion ist der Wunsch des menschlichen Herzens; weil aber die Götter die verwirklichten Wünsche sind, so sind sie verschieden, wie diese. Fischer- und Jägervölker beten zu Göttern, welche den Fischfang und die Jagd beherrschen, oder, um ein näher liegendes Beispiel anzuführen, benachbarte christliche Inselbewohner beten oder beteten noch vor Kurzem zu einem Gott, der den Strand segnet, d. h. Schiffe an Klippen oder auf Sandbänken scheitern läßt. „Wie die Wünsche der Menschen, so sind ihre Götter." Aus dem Wunsche nicht zu sterben, entspringen die ewig Lebenden; während die Kultur es nur zur Makrobiotik bringt, bringt es die Religion zur Unsterblichkeit.

Somit ist Gott allerdings das erste Wesen in der Theorie, aber der Mensch ist das erste Wesen in der Praxis, und wesentlich praktisch ist die Religion. Im Können ist der Mensch beschränkt, aber unbeschränkt ist er im Wollen; diesen Widerspruch hat er im göttlichen Wesen aufgehoben. Auf sich also hatte er es mit seiner schaffenden Phantasie abgesehen, weßhalb das eigentliche Wesen der Religion der Egoismus ist, sei dies auch, wie Feuerbach sich ausdrückt, „zum Entsetzen der heuchlerischen Theologen und phantastischen

Philosophen," nämlich jener Egoismus, „ohne welchen der Mensch nicht leben kann."

Was sollten die Götter und was gälten sie, wer wollte sie verehren, sich um sie kümmern, wenn der Mensch nicht zu ihnen beten könnte? Das Gebet ist ein Gebot in Form der Religion, ein demüthiges Gebot, weßhalb Luther richtig sagt: „Gott machet es, wie derjenige will, so da gläubet." Das Gebet ist „die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer ist, als die Macht der Natur." „Im Gebete vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existirt, und ist selig in diesem Vergessen." Soweit offenbart der einfachste Akt der Religion ihr wahres Wesen augenscheinlich, wogegen auch das Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" Nichts beweist, weil ja dieser göttliche Wille nur ein andrer Ausdruck für das Heil der Menschen ist. Energischer aber wirken die Opfer, die sich nach Dem richten, was durch sie erreicht werden soll. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge bringt der Mensch nur Opfer im Sinne des gewöhnlichen Egoismus, aber Hekatomben werden bei außergewöhnlichen Gelegenheiten dargebracht, denn wer Viel giebt, hat auch das Recht, Viel zu fordern. Das Werthvollste jedoch ist das Menschenleben, daher in fast allen Religionen Menschen geopfert sind. Es erzählt eine norwegische Sage, daß unter dem Könige Domald Theurung und Hungersnoth in Schweden herrschten. Als alle Thieropfer den Zorn Odins nicht besänftigten, da opferten die Schweden ihm das Beste, was sie hatten, ihren König, „und da ward seitdem bessere Zeit im Lande."

Gegen die Wahrheit, daß der Mensch mit seinen Wünschen der letzte Zweck der Religion ist, kann nur mit Schein seine Selbstverleugnung oder gänzliche Hingabe geltend gemacht werden. Allerdings hat dieselbe in den Büßungen und Kasteiungen des Christenthums einen hohen Grad erreicht, einen höheren in der Religion der Hindus mit ihren gefeierten Selbstpeinigungen und exquisiten Grausamkeiten. Aus solchen Erscheinungen haben denn Theologen und Philosophen den entgegengesetzten Schluß gezogen, nämlich, daß nicht der Egoismus, sondern die Hingabe des Selbst an das Absolute, die Vernichtung der Individualität, das Wesen der Religion ausmache. Aber, sagt Feuerbach, „die Menschen in der Praxis sind gescheuter, als die Theologen auf der Kanzel und die Professoren auf dem Katheder;" sie folgen „in der Religion nicht

einer Philosophie über die Religion, sondern ihrem Vernunftinstinkte, der sie vor dem Unsinn der religiösen Selbstverneinung bewahrt." Denn der letzte Zweck auch dieser ist die Selbstbejahung, zu welcher sie nur das Mittel ist; wie die christlichen Büßer den Himmel, so wollen die indischen eine Gunst der Götter erwerben, im Besitze welcher ihnen Alles zu erreichen möglich ist. Deßhalb behauptet der Inder, durch die Strenge der Büßungen „kann man den Göttern trotzen, daß sie jede Bitte gewähren und selbst die Gedanken augenblicklich erfüllen."

Somit ist „die Gottesverehrung nur abhängig von der Selbstverehrung des Menschen, ist nur eine Erscheinung derselben." Je höheren Werth das Leben hat, das zeitliche oder ewige, desto höher ist auch der Werth der Götter, so daß umgekehrt, je mehr abwärts das Bewußtsein von dem Werth des Menschen schwindet, auch die Götter mehr und mehr erbleichen. Ueber sich selbst kann auch in der Religion der Mensch nicht hinaus. Das absolute Wesen ist für den Menschen, ohne daß er es weiß, der Mensch selbst; die sogenannten absoluten Wesen, die Götter, sind von Menschen abhängig, sind Götter, weil und sofern sie ihm dienen.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß zwischen den polytheistischen und monotheistischen Religionen ein Unterschied im Wesen nicht besteht. Vielmehr kann man sagen, der Polytheismus oder die Naturreligion giebt der Natur ein menschliches Herz und Auge, der Monotheismus giebt dem menschlichen Auge und Herzen die Macht der Natur. Da nun jede Eigenschaft des einen Gottes, sofern sie nicht vom Menschen abgeleitet ist, uns das Wesen der Natur veranschaulicht, so ist das eine Subject nur der Sammelpunkt der vielen Prädikate; dieselben sind wie Perlen an eine Schnur gereiht. „Auch in dem einen Gott, sagt Feuerbach, stecken kraft der Vielheit und Verschiedenheit seiner Eigenschaften viele Götter." Zum Glauben an den einen aber kommt die Religion, sobald sich der Mensch von der sinnlichen, an dem Einzelnen haftenden Anschauung zum Gedanken der Einheit der Welt erhoben hat. Vermittelst der Sinne schafft die Phantasie viele Götter, vermittelst der Abstraktion schafft sie nur einen Gott, weßhalb auch der heilige Ambrosius sagte: „Es ist nur eine Welt und folglich auch nur ein Gott." Als eine einige aber können wir die Welt

nicht durch die Anschauung, sondern nur in der Abstraktion durch den Gedanken erfassen. Somit ist der eine Gott die Welt im Gedanken oder der Begriff der Welt, während die durch die Sinne wahrgenommene der Gott in Wirklichkeit ist. Es ist aber eine verkehrte Redeweise, zu sagen, daß Gott sich in der Natur offenbart, da es vielmehr heißen muß, daß sich die Natur dem Menschen als Gott offenbart oder darstellt. Sie ist das Original der Götter wie des einen Gottes, weßhalb Feuerbach sagt: „Die Natur aus Gott ableiten, ist so viel, als aus dem Bilde, aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dinges dieses Ding ableiten wollen.“ Aber hierauf eben beruht das Geheimniß der Theologie. In ihr werden die Dinge nicht gedacht und gewollt, weil sie sind, sondern sie sind, weil sie gedacht und gewollt werden.

Ist also zwischen den polytheistischen und monotheistischen Religionen kein Unterschied des Wesens, so doch, wie zwischen allen Religionen, ein Unterschied des Grades, sofern, gegen die Natur gehalten, der Mensch das höchste Wesen ist. Natur und Mensch konstituiren in allen Religionen das Wesen der Götter; je mehr aber in diesen das bloß Natürliche überwiegt und der Mensch zur Bildung der Götter nur die Form, die leibliche wie geistige, hergegeben hat, desto unvollkommner ist die Religion in Vergleich zu jener, wo die Phantasie vom Wesen des Menschen auch den Stoff entlehnte. Dies nun ist zumeist im Christenthum geschehen, und zwar in dem Maße, daß, während uns in den Naturreligionen die Natur mit menschlichen Augen entgegenschaut, im Christenthum diese bis zur Unkenntlichkeit verschwunden und an ihre Stelle der Mensch getreten ist.

Weil nämlich der christliche Mensch mit seinen Wünschen ein andrer war, als der heidnische, mußte auch sein Gott ein gänzlich andrer werden. Innerhalb der Schranken des Vaterlandes und der Nation, über welche Blick und Herz nicht hinausreichten, war der Heide Patriot, und seine Götter waren Landesgötter, welche den Charakter einer beschränkten Heimath an sich trugen. Das Christenthum aber, ruhelos umgetrieben, ohne Schutz und Vaterland, erweiterte über die Nation hinaus den Horizont des Menschen. Ohne politische Heimath, überall nur geduldet, war der Christ Kosmopolit, und ein kosmopolitischer ist darum sein Gott. Dazu mußte sich das Christenthum unter der steten Anfeindung der

irdischen Gewalten, wie der Besitzenden und Gebildeten behaupten; seine Anhänger waren Proletarier auf Erden, um Bürger im Himmel zu sein, wie der Apostel bekennt: „Unser Wandel — d. h. unser Indigenat — ist im Himmel." Der wahre Christ hat überirdische, übersinnliche Wünsche; weder Reichthum lockt ihn, noch Ehre, noch langes Leben oder Gesundheit; das Alles, was den Heiden beglückt, verschwindet ihm gegen die himmlische Glorie. Darum braucht der Christ keinen Gott der Gesundheit oder des Reichthums, wie ihn der Heide nöthig hatte. Vielmehr, wie er von seinem eignen Wesen alle sinnlichen Wünsche und Eigenschaften hinwegdenkt, sich aus der zerbrechlichen Hütte seines Leibes hinaussehnend, so ist auch sein Gott durchaus übersinnlich, von aller Materialität befreit, er ist die vollkommne Erfüllung des christlichen Lebenswunsches.

Daß nun, wie der Gott der Naturreligion die vermenschlichte Natur, so der Gott des Christenthums das vergegenständlichte Wesen des Menschen, der Begriff des Menschen, oder die Gattung ist, dieser Wahrheit kann man hinsichtlich seiner Prädikate kaum mehr ausweichen. Sind aber z. B. die Allwissenheit und Güte Gottes nur die in's Unendliche gesteigerten, vergöttlichten Eigenschaften des Menschen, und sammt den übrigen, wie auch die göttlichen Thätigkeiten des Sehens, Sprechens u. s. f. Anthropomorphismen, so hilft es Nichts, daß man zwischen den Eigenschaften und dem Subjekte unterscheidet, an welchem sie haften. Dennoch nimmt man die Existenz jener bildlich, die Existenz dieses aber wörtlich und sagt: daß Gott ist, ist über allen Zweifel gewiß, nur denke ich ihn mir meinem Wesen gemäß; das Wie ist unsicher, aber sicher ist das Dasein. Sind die Prädikate bildlich zu nehmen, so hat sich schon der Unglaube des Glaubens bemächtigt, und es ist das nur „ein subtiler, verschlagner Atheismus." Denn offenbar ist ohne die Prädikate die Existenz des Subjektes nichtig und werthlos. Darum ist es umgekehrt, wie die moderne heuchlerische Theologie es darstellt, welche wohl die göttlichen Eigenschaften als bildliche Vorstellungen Preis giebt, aber trotzdem von der Existenz des Subjektes nicht lassen will. Die Prädikate der Güte und Allmacht, der Weisheit und Gerechtigkeit sind das Ursprüngliche, was auch der einfache, aufrichtige Glaube dadurch beweist, daß er sich unmittelbar an diese wendet, die Güte oder Gerechtigkeit anruft,

je nachdem er eine der beiden sich widersprechenden Prädikate nöthig hat. „Die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre, göttliche Wesen.“

Nichts, sollte man meinen, ist leichter zu begreifen, und zu keinem Eingeständniß kann ein aufrichtiger Sinn leichter gezwungen werden, als zu diesem, daß, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben der Mensch sein muß. In der Religion tritt der Mensch zu seinem eignen Wesen in Verhältniß, indem er dasselbe mittelst der Einbildung sich gegenüberstellt und als ein Andres anschaut. Indem er die Thätigkeit der Vernunft von den Schranken der Individualität und Endlichkeit befreit, betet er in der schrankenlosen, allumfassenden, göttlichen Intelligenz sein eignes Wesen an, wie der hochfliegende Wunsch dasselbe verwirklicht haben möchte. Sein Wille ist machtlos, weil er allenthalben an die Schranken der Materie stößt; unbedingt möchte der Mensch ihn geltend machen, ihn zum Gesetz der Welt erheben, den Naturzusammenhang durchbrechen. Was er für sich wünscht, aber nicht hat, das hat er an seinem Gott, denn dieser ist der an kein Naturgesetz gebundne Wille; in ihm ist der Wunsch des menschlichen Herzens erfüllt. Darum ist die Wunder leugnen, das Dasein Gottes leugnen, dessen Macht, wenn sie nicht über die Natur hinausreicht, keine ist. „So wenig, sagt Feuerbach, eine Kirche, die man zu einem Naturalienkabinette gemacht hat, noch ein Gotteshaus ist und heißt, so wenig ist ein Gott, dessen Wesen und Wirkungen nur in astronomischen, geologischen, zoologischen, anthropologischen Werken sich offenbaren, ein Gott.“ Ein Gott, der nur die Bitten erfüllt, welche innerhalb der Bedingungen der natürlichen Ursachen liegen, ist nur die hinter dem Namen Gottes versteckte Naturnothwendigkeit. Darum sind Wunder die einzigen Beweise für das Dasein eines Gottes. Deren erstes und höchstes aber ist die Schöpfung der Welt aus Nichts, der thatsächliche Beweis oder der Ausdruck für die religiöse Wahrheit, daß die Welt oder Materie Nichts ist gegen den Willen oder das Belieben. Die Welt ist die Schranke des menschlichen Willens, aber in Gott ist diese Schranke aufgehoben. Die Weltschöpfung aus Nichts ist nicht etwa eine Erkenntniß oder ein Problem der spekulirenden Vernunft — die Vernunft hat dabei Nichts zu erkennen — sondern sie ist ein

erfüllter Herzenswunsch, denn nur eine solche Welt fügt sich dem Willen unbedingt. Nicht mittelst der Vernunft, sondern mittelst des Herzens erschließen sich uns die Mysterien der Religion.

Darum fühlt sich der Mensch im Glauben an den christlichen Gott so namenlos befriedigt, weil das Christenthum die vollkommenste Selbstbejahung des menschlichen Wesens ist, und „Friede empfindet Alles, was da lebt, nur in seinem eignen Element.“ Während nun aber der Mensch sein von allen Schranken befreites Wesen, wie dasselbe Inhalt seines Wunsches ist, neidlos und schmerzlos in Gott anschaut, so lange er Gott als ewig oder allmächtig, allgegenwärtig oder allweise verehrt, so fühlt er dagegen den Schmerz des Zwiespaltes, sobald ihm das Gesetz der Moralität, als heiliger Gott vergegenständlicht, gegenübertritt. Denn jene Eigenschaften können für den Menschen nie die Bedeutung des Sollens erhalten, wohl aber erhält diese Bedeutung das Prädikat der Heiligkeit, mit der also, weil sie mir sagt, was ich sein soll, und mir zeigt, daß ich, was ich sein soll, nicht bin, mit der also der Friede verloren geht.

Weil, was der Mensch gesündigt, nur die Liebe aussöhnt, so ist es das höchste Bedürfniß des Herzens, die erste Aufgabe der Religion, diese als eine göttliche Wesensbestimmtheit, als Gott selbst anzuschauen und anzubeten. Ihre Wirklichkeit oder Erscheinung ist die Menschwerdung Gottes oder die Inkarnation, „eine Thräne des göttlichen Mitleids.“ Schon „im Gebete ziehe ich Gott in das menschliche Elend herein, lasse ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Bedürfnissen.“ Wird er aber von meinem Leiden afficirt, nun, so wird er Mensch mit dem Menschen. Darum ist die Inkarnation nur der gesteigertste Ausdruck für die göttliche Leidensfähigkeit. Sie ist nicht etwa, wie die spekulative Religionsphilosophie wähnt, eine Einheit von Gegensätzen, nämlich Gottes und des Menschen, sondern sie ist die Bewährung der menschlichen Liebe, als einer göttlichen Eigenschaft. Nicht die Vernunft, sondern abermals das Herz enthüllt uns das tiefste christliche Mysterium.

Höher aber kann der Werth des Menschen nicht ausgedrückt werden, als dadurch, daß Gott um des Menschen willen Mensch geworden ist, was, damit es nicht ein gleichgültiges Faktum werde, nur ein Mal kann geschehen sein. Da nun die Liebe sich durch Leiden bewährt, so ist die Passion eine Wesensbestimmung des

Mensch gewordnen, d. h. des menschlichen Gottes. Die Leidensgeschichte der Liebe ist die ergreifendste Geschichte für das menschliche Herz. Wenn aber die Religion lehrt, daß Gott leidet, so heißt das, daß das Leiden für Andre göttlich ist, ebenso wie der Satz: Gott ist allmächtig, der religiöse Ausdruck für die Göttlichkeit der Macht oder des Willens ist.

Nur in Christo erschöpft sich das Gemüth und befriedigt sich vollkommen die religiöse Phantasie. Gott sehen ist der höchste Wunsch, und in Christo ist er erfüllt. Ferne bleibt der nur gedachte Gott, aber Christus ist der persönlich nahe und bekannte; er ist daher die selige, weil die sinnliche Gewißheit, daß Gott so ist, wie das Herz ihn haben will, menschlich fühlend, liebend und leidend.

Daß aus dem Herzen, aus dem wirklichen Menschen die Geheimnisse der Religion zu deuten sind, bewährt sich an dem Haupt- und Grunddogma des Christenthums, an welchem die speculirende Vernunft, trotz Hegels, zu Schanden werden muß. Allerdings hat die christliche Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes insofern auch einen Antheil an der Vernunft, als der Mensch nur an dem Menschen sich selber klar wird, oder zum Bewußtsein seiner kommt; „für sich allein existirend würde er sich selbstlos und unterschiedslos in den Ocean der Natur verlieren.“ Auch die Vernunft erträgt nicht einen einsamen Gott. Grausen erregend aber ist die Einsamkeit für das Herz, und im Herzen liegt die Wahrheit des Mysteriums der Trinität. „Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben.“ Darum sind in der Trinität Vater und Sohn nicht bildlich, sondern im eigentlichen Sinn zu nehmen, weil die Liebe ohne Zwei nicht denkbar, die Liebe aber göttlich ist. Der aus der Gemeinschaft der Menschen geflüchtete Anachoret, der wahre Christ, der aller irdischen Liebe entsagt, findet als Ersatz dafür „in Gott einen Vater und Sohn, die sich mit innigster Liebe umfangen.“ So macht der Mensch sich selber bettelarm, um sich reich in seinem Gott wiederzugewinnen. Der wahre Christ verzichtet auf Weib und Familie, aber er nimmt die Mutter Gottes in den Himmel auf. Sie ist dort nicht mehr paradox als der Vater Gottes, und dem Gemüth ist sie ebenso nothwendig, nämlich dem in der Klosterzelle einsam trauernden, dem ächt christlichen Gemüth. „Freilich, sagt Feuerbach, hatte der Protestantismus auch

kein Bedürfniß nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offnen Armen in sein Herz aufnahm." Das ist der Grund, warum seitdem die hochgefeierte Trinität ihre theoretische und praktische Bedeutung verlor. Am Herzen hatte sie ihren Halt, im Gemüth ihre Wahrheit; wenn aber der Mensch die Liebe auf Erden genießt, braucht er sie im Himmel nicht zu suchen und anzubeten. Nur hätte der Protestantismus konsequent auch den Sohn opfern sollen.

Es ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß Feuerbach nicht die lügenhafte Religion, das moderne Christenthum im Auge hat, sondern das alte, wahre. Er setzt sich, wie er sagt, in die Zeiten zurück, „wo die Braut Christi — die Kirche — noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrthen der heidnischen Venus einflocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genuß der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe." Wie unser Philosoph weit entfernt ist, den stillen, lebendigen, einfältigen Glauben anzutasten, so verfolgt er mit beißender Ironie und unversöhnlichem Haß die christliche Unklarheit, Halbheit und Heuchelei der Gegenwart. Einige Jahrhunderte früher wäre dieser Atheist für die katholische Kirche ein Held und ein tiefsinniger Schwärmer für den Glauben gewesen. Er perhorrescirt das Christenthum aber, weil dasselbe, wie er sagt, „längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben geschwunden, jetzt Nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwagen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbsschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruche steht." Nicht das Wesen dieses gegenwärtigen, wesenlosen, farb- und duftlosen, sondern das Wesen des ehrlichen, gemüthsreichen und gemüthsseligen Christenthums hat er mit genialem Scharfblick ergründet.

Einfach ist der Grundgedanke, und ich meine mehr als hinreichend sind die Beispiele, an welchen ich Ihnen denselben klar zu machen versuchte. „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts Anderes aus, als das Wesen des Menschen,

oder der Gott des Menschen ist nichts Andres, als das vergöttlichte Wesen des Menschen.“ Damit ist Feuerbach zur hegelschen oder spekulativen Religionphilosophie, die uns zuletzt beschäftigte, in graden Gegensatz getreten. Sie lehrt, daß Gott das Erste und Wirkliche, daß das Wissen des Menschen von Gott das Wissen Gottes von sich selbst ist. „Kehre es um, sagt Feuerbach, so hast du die Wahrheit. Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eignen Wesen.“

Für die durchgeführte Behauptung, daß der Mensch, indem er an seinen Gott glaubt und ihn anbetet, in Wahrheit zu seinem eignen, ihm gegenständlichen Wesen in Verhältniß tritt, giebt es freilich keine strikten Beweise, die jedem Gläubigen die Augen öffnen müßten. Es kann vielmehr die Theorie nur die Kraft einer Hypothese haben, aber einer Hypothese, die um so mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, ja der absoluten Gewißheit nahe kommt, als, von ihr aus angesehen, alle religiösen Phänomene sich leicht und einfach erklären lassen. Es ist dasselbe, wie mit der Entdeckung des Kopernikus. Als sich die Himmelserscheinungen, je genauer man sie beobachtete, um so weniger mit der Ruhe der Erde in Einklang setzen ließen, versuchte Kopernikus, ob in dieselben Sinn und Ordnung zu bringen sei, wenn man annähme, die Erde bewege sich und die Sonne ruhe; gewiß für den seinen Sinnen vertrauenden Menschen eine eben so ungeheuerliche Annahme, als für den von der Realität seines Glaubens überzeugten Religiösen die Behauptung Feuerbachs ist. Aehnliches ferner haben wir Kant auf dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung versuchen und leisten sehen. Weil dieser Denker zu der Einsicht gekommen war, daß unter der Voraussetzung, unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, zu einer wirklichen Erkenntniß nicht zu gelangen sei, so versuchte er, ob wir mit der Annahme, daß sich umgekehrt die Gegenstände nach unsrer Erkenntniß richten, weiter kommen. Das Resultat seines Forschens war die Entdeckung, daß dem wirklich also sei, daß die ganze Welt der Erfahrung, der wir außer uns und abgesehen von unsrer Anschauung ihrer objektive Realität zuzuschreiben gewohnt sind, Nichts ist, als das nach außen versetzte oder objektivirte Bild unsrer eignen Thätigkeit des Denkens. Das innere Gesetz unsres Anschauens und Verstandes spiegelt uns die Außenwelt zurück und offenbart uns das uns verborgne

Geheimniß unsres eignen Wesens. So auch verrathen alle vermeintlich objektiven Phänomene der Religion dem Menschen nur das Geheimniß seines Gemüths, und was dem Glauben äußere Realität hat, ist nur von subjektiver Wahrheit und Bedeutung. Derselbe seit Kant herrschende Idealismus in der Philosophie ist von Feuerbach auf die Religion angewandt.

Es ist aber die Zerstörung der Illusion, in welcher der Mensch befangen ist, von praktischer Wichtigkeit. Die Mehrzahl in unsern Tagen begreift das nicht, weßhalb man keine andre Freiheit verlangt, als die, vermöge welcher Jeder glauben kann, was er will. Daß Jeder nach seiner Façon selig werden könne, ist allerdings die erste Bedingung eines freien Staates. Aber diese Freiheit ist nur eine inhaltsleere, es ist die, „daß Jeder auf seine eigne Faust ein Narr sein kann." „Ich für meinen Theil, sagt Feuerbach, gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sklave meiner religiösen Vorurtheile bin. Die wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei ist, die wahre Bildung nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurtheile und Einbildungen Herr geworden ist."

Nämlich „die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen, darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft, aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen, und darin liegt ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit." In diesem Andern nun hat der Gläubige seinen Stolz und seine Ehre, und ist hochmüthig unter der Maske der Demuth; der Wahrheit oder Offenbarung gewürdigt ist er von seinem Gott, „er ist eine Person von Distinktion," „aber er kann Nichts dafür." Indessen freut er sich seines Vorzugs vor allen Uebrigen, die eben deßhalb, weil sie der Wahrheit nicht theilhaftig wurden, von Gott verworfen sind. Was aber Gott verwirft, darf der Mensch nicht anerkennen und schonen. „Die Muhamedaner vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Christen mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenseits schlagen auch schon in das Diesseits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten." Trennten früher die Nationalitäten, so trennt jetzt der Gegensatz des Christlichen und Nichtchristlichen, heftiger und häßlicher als nationale Gegensätze. Soll darum die Liebe, die

doch vom Christenthum nicht bloß geboten, sondern so sinnreich vergöttlicht und im Kultus gefeiert ist, zur Wirklichkeit werden, so muß die Illusion des exklusiven Glaubens vorher vernichtet sein.

Die Erkenntniß und das Eingeständniß, daß der Mensch das offenbare Geheimniß des göttlichen Wesens ist, bildet einen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit. Denn es handelt sich um die Zerstörung einer Illusion, die eben so gewaltig, als verderblich wirkt, die den Menschen von seinem Nächsten entfremdet, wie sie ihn sich selbst entfremdet, ihn vom wirklichen Leben abzieht, ihn „um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt.“ Heilig muß an und durch sich selbst das Verhältniß des Menschen zum Menschen sein, der Kinder zu den Aeltern, der Ehegatten, der Brüder und Freunde, darf sich darum die Weihe von der Religion und Kirche nicht erst geben lassen. Indem in der Religion das Moralische dadurch heilig ist, daß es der Wille Gottes ist, erhält es eine nur untergeordnete Bedeutung. „Die Religion ist eifersüchtig auf die Moral, sie saugt ihr die besten Kräfte aus.“ Daß in den Zeiten des blühenden Glaubens Ehe, Eigenthum und Gesetz respektirt wurden, hat nicht im Glauben seinen Grund, sondern in dem natürlichen sittlichen Bewußtsein. Es soll aber die Moral nicht heilig sein, weil ihr Gesetz ein äußerer Wille ist, nicht unbewußt oder indirekt soll sich der Mensch von seinem eignen Wesen beherrschen lassen, sondern mit Bewußtsein soll er dasselbe zum Bestimmungsgrund, zum Ziel und Maßstab seines Handelns machen. Es soll der Kultus der Kultur, der Glaube soll der Bildung weichen. „Mit der Religion vertragen sich die größten Greuel, wie die Geschichte bis auf unsre Tage — in unsern Tagen — beweist, aber nicht mit der Bildung.“ Und wenn die Kultur auch nicht allmächtig ist, wie die Religion, so erreicht sie doch wirklich Etwas. Es soll die bessere Zukunft nicht bloß ein Gegenstand des Wunsches und der thatlosen Hoffnung sein, sondern ein Gegenstand der Pflicht und Thätigkeit. Erlaubte die hier herrschende Ungerechtigkeit und Ungleichheit der Güter einen Schluß auf den Himmel, so könnte auch aus den Mängeln der geheimen Justiz auf ein mündliches Gerichtsverfahren im Jenseits geschlossen werden. „Die Liebe, sagt Feuerbach, welche das Jenseits erzeugt hat, welche den Leidenden mit dem Jenseits tröstet, ist die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er gestorben, den Durstenden labt, nachdem er ver-

darstet ist.“ Glauben wir aber nicht mehr, sondern wollen ein besseres Leben, so schaffen wir es auch.

Aus diesen Andeutungen wird endlich klar, daß der Atheismus nicht Verneinung, sondern die stärkste Bejahung ist; er verneint nur das vom Menschen abgezogene Wesen, welches Gott ist und heißt, um das wirkliche Wesen des Menschen an die Stelle zu setzen. Wahrhaft verneinend ist der Theismus, weil er zu Gunsten einer Illusion das Wirkliche verneint, das wirkliche Leben einem Phantasiegebilde opfert. Der Atheismus ist positiv, denn er giebt der Natur und Menschheit ihre Würde zurück; er setzt an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, daß der rohe und böse Mensch der einzige Teufel des Menschen, daß der einzige Gott des Menschen der Mensch selber ist. Der Atheismus ist positiv, denn er macht uns „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eignen Bekenntniß zufolge halb Thier, halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen.“

Was etwa über Feuerbachs Verständniß der Religion zu bemerken ist, verspare ich auf die nächste Stunde, in welcher ich Ihnen den philosophischen Standpunkt Feuerbachs charakterisiren werde.

XIX.

Ludwig Feuerbach.

(Zweite Vorlesung.)

Es bedarf wohl keines Nachweises im Einzelnen, daß sowohl das praktische Leben, das sociale wie politische, als auch die Wissenschaft mit dem Christenthum und dem religiösen Glauben überhaupt in argen Widerspruch gerathen ist. Da nun Keiner sich dem weltlichen Leben ganz entziehen mag, auch sich gegen Wissenschaft und Kultur nicht abschließen will und kann, die Offenbarung aber um

jeden Preis in Gültigkeit erhalten werden soll, so wird derselben auf die verschiedenste Weise Zwang angethan, ihr einfach klarer Sinn wird durch unverantwortliche Entstellung, so gut es gehen will, mit den Bedürfnissen und der Bildung der Gegenwart in Uebereinstimmung gebracht, oder man findet sich mit der Religion auf die äußerlichste und geistloseste Weise ab, wovon England, das Land der vielgepriesenen Freiheit, das eklatanteste Beispiel giebt. Die Folge jenes Konfliktes und der unnatürlichen Anstrengung, denselben zu vertuschen, ist, daß sich fast nirgends mehr ein wahres Verständniß der religiösen Anschauungen und christlichen Dogmen findet. Am allerwenigsten können sich deren beamtete Hüter dessen rühmen, die, sofern sie nicht den Muth haben, mit der Bildung der Gegenwart gänzlich zu brechen, allerdings in einer mißlichen Lage sind. Das Meisterstück aber im Vermitteln des Glaubens mit der Vernunft haben Schelling und Hegel geliefert. Sehen wir nun sogar Theologen und Philosophen mit den Heiligthümern der Vergangenheit spielen, wie Kinder mit Edelsteinen, deren Werth sie nicht kennen, so muß es auf uns, gleichviel ob wir glauben oder zweifeln, einen wohlthuenden Eindruck machen, wenn einmal wieder die Mysterien der Religion, anstatt entstellt, einfach und wahr gedeutet und von dem daran haftenden Schmutz der Charakterlosigkeit gesäubert werden. Einer ist, der für dieselben ein offnes Auge, ein sinniges und herzliches Verständniß hat, und dieser Eine ist — ein Atheist.

Daß Ludwig Feuerbach die Geheimnisse der Religion erlauscht hat, wird kaum ein unbefangener Gläubiger streitig machen können; im Gegentheil wird sich dieser im Einzelnen, besonders was die Grunddogmen des Christenthums betrifft, wohlthuend angesprochen fühlen, wie ohnmaßen frivol ihm auch der Grundgedanke, worauf das Ganze beruht, erscheinen muß. Feuerbach hat darum ein richtiges und tiefes Verständniß der religiösen Anschauungen, weil er in den geheimnißvollen Grund zurückgegangen ist, wo sie ihren Ursprung haben. Die Theologie ist Anthropologie; das Wesen der Religion ist das Wesen des Menschen, ihre Götter sind die offenbaren Geheimnisse und Wünsche seines Herzens. Aber der Mensch schaut in der Religion sein eignes Wesen als ein andres an, und weil ihm dies verborgen ist, ist sie eine auf's Höchste gesteigerte poetische Illusion. Wenn nun ihr ganzer übersinnlicher Inhalt,

welcher dem Gläubigen eine so sichre Realität hat, wie die Erde, darauf er steht, von Feuerbach für das nach außen versetzte Bild des menschlichen Wesens erklärt wird, so ist das freilich der härteste Widerspruch hinsichtlich eines und desselben Gegenstandes. Daß aber dennoch, was die Einzelheiten dieses Inhaltes betrifft, der Gläubige und der Atheist, obgleich sie Antipoden sind, einverstanden sein können, begreifen wir leicht, wie es denn auch zum Verständniß z. B. eines Romans und zur Freude an demselben gleichgültig ist, ob wir dessen Charaktere und Situationen für wirkliche Menschen und Fakten, oder für Phantasiegebilde nehmen. Da nun wahrhaft Gläubige augenblicklich keine vorhanden sind, vielmehr alle zwischen der rein objektiven und der rein subjektiven Auffassung der Religion haltlos in der Mitte schweben, so konnte der merkwürdige Fall eintreten, daß ein wahres, sinnvolles und gemüthvolles Verständniß der Religion nur noch bei einem Atheisten zu finden ist.

Sie werden nach dem Ihnen geschilderten Verhältniß Feuerbach's zur Religion und besonders zum Christenthum schon vermuthen, daß er zur Philosophie seiner Zeit in Opposition treten mußte. Eine Versöhnung der Welt- und Gottesweisheit, wie jene sie erstrebt, deutet auf eine Wesensgleichheit beider hin. Wie Feuerbach als das Wesen der Theologie die Anthropologie erkannte, so findet er als das Geheimniß der Philosophie die Theologie.

Sie erinnern, daß sowohl Schelling als Hegel von der Einheit des Geistes und der Natur, des Denkens und Seins mit ihrem Philosophiren den Ausgang nehmen, so daß die sich selbst überlassene Thätigkeit des reinen oder voraussetzungslosen Denkens durch sich selbst und aus sich alle Erkenntniß dessen, was ist, hervortreibt oder erzeugt. Dadurch aber erweist sich die Philosophie als Theologie. Denn es stand von je unter allen Beweisen für das Dasein eines Gottes der sogenannte ontologische im höchsten Ansehen; das ist jener Beweis, der, anstatt aus dem Dasein oder der Beschaffenheit der Welt auf einen Gott den Schluß zu machen, von der Welt ganz absieht, aus dem Begriff Gottes auch sein Sein herleitet, so daß Begriff und Sein zusammenfallen. Wenn nämlich, sagte man, Gott das allervollkommenste Wesen ist, so kann über die Frage, ob er ist, oder nicht, nicht mehr gestritten werden, da er, wenn ihm

das Sein abginge, als das allervollkommenste Wesen nicht einmal gedacht wäre, was doch geschieht; denn offenbar ist ein nur gedachtes Wesen weniger vollkommen, als ein seiendes. Immanuel Kant hatte freilich dargethan, daß aus dem Begriff nimmermehr das Sein herausgeklaubt werden könne; daß hundert wirkliche Thaler nichts Mehr enthalten, als hundert nur gedachte, wenn sie auch im Vermögungszustande einen Unterschied machen; daß das Sein nicht zu den Eigenschaften eines Begriffs gehöre; daß durch das Sein keine neue Vollkommenheit zum Begriff, sondern daß durch dasselbe vielmehr der Gegenstand selbst zum Begriff hinzukomme. Aber um diese Unterscheidung zwischen Begriff und Sein war der königsberger Weise von Hegel hart angelassen, welcher letztere den ontologischen Beweis wieder zu Ehren brachte. Selbstverständlich, denn an der Einheit des Denkens und Seins war ihm für sein philosophisches System grade so Viel gelegen, als der Theologie an jenem Beweise. Ferner, der christlichen Religion gemäß, ist Gott ein denkendes Wesen; er spricht und die Welt steht da, seine Gedanken sind alle materiellen Dinge. Aber die Gegenstände, die er denkt, sind von seinem Wesen nicht verschieden, indem er die Welt denkt, denkt er sich. „Diese Einheit des Denkenden und Gedachten, sagt Feuerbach, ist das Geheimniß des spekulativen Denkens;“ das Wesen der spekulativen Philosophie ist die Theologie.

Sie also ist es, welche die Philosophie zur Annahme der Identität des Denkens und Seins verführte. Indem Gott denkend die Welt schafft, ist er voraussetzungslos, bedarf keines Stoffes, keiner Materie zur Schöpfung der Welt. Während aber der alte Theismus sich diese göttliche Thätigkeit, in welcher Denken und Sein eins sind, als außerhalb der menschlichen Vernunft existirend vorstellte, hebt die moderne Spekulation diese Trennung auf, zieht das außerweltliche Denken in die Welt herein und erkennt als dessen Wahrheit und Wirklichkeit das vernünftige Denken des Philosophen. Dieses ist voraussetzunglos, ist reines Denken, reiner Akt; nicht das einzelne Subjekt, sondern der Gedanke denkt in ihm, und so werden aus dieser reinen Thätigkeit alle Bestimmungen und Qualitäten der Welt, wie Sie erinnern, daß es in der Logik Hegels geschieht.

Hierdurch aber im Einklang mit der Theologie, geräth die Philosophie in Widerspruch mit der Wirklichkeit. Denn das wirkliche Denken ist immer die Thätigkeit oder das Prädikat eines

Subjektes; der Mensch, der Einzelne denkt. Die neuere Philosophie nimmt das Prädikat für sich, es vom Individuum ablösend, zu dem es gehört, und macht dessen Thätigkeit zu einem vom Subjekte unterschiednen, absoluten Wesen, grade so, wie auch die Theologie die Bestimmungen oder Eigenschaften des wirklichen Menschen von diesem ablöst, sie vergegenständlicht oder vergöttlicht, ihnen eine besondre Existenz zuertheilt. Nun aber ist die Frage, ob das Allgemeine Existenz für sich hat oder nicht, eigentlich die Angelegenheit und Frage der Theologie nach dem Dasein Gottes. Indem die Philosophie Das, was doch nur durch Abstraktion von allem Einzelnen gewonnen wird, verselbständigt und an die Spitze stellt, wie z. B. das Sein, oder die Substanz, oder das Absolute und dergleichen, erweist sie sich auch damit ihrem Wesen nach als Theologie, als welcher Gott oder das Allgemeine nicht nur das Wirkliche, sondern das allein Wirkliche ist. Mit demselben Rechte, meint Feuerbach, könnte man, weil mein Bruder Johann heißt, außer ihm aber noch viele Andre desselben Namens sind, daraus die Wahrheit oder Wirklichkeit der Johanneität ableiten.

Nun ist ferner diese allen menschlichen Individuen gemeinsame, aber von ihnen nicht abzulösende Thätigkeit des Denkens nimmermehr eine leere, vielmehr kann das Denken nur Seiendes denken. Aber das Sein, womit die Philosophie den Anfang macht, ist die Abstraktion von aller Bestimmtheit, ist darum kein Sein, sondern dem Nichts gleich, wie auch Hegel dies bewiesen hat. Es konnte aber die Thätigkeit des Denkens, damit sie eine reine sei, nur das Nichts zum Inhalt haben, wie ja auch Gott aus dem Nichts alle Dinge hervorruft. Aber, sagt Feuerbach, „wer Nichts denkt, denkt eben nicht,“ „leeres Denken ist kein Denken, ist Faseln.“ Dennoch läßt die spekulative Philosophie aus dieser inhaltslosen Thätigkeit, oder aus diesem ganz bestimmungslosen Sein alles Besondre entstehen, und macht es darum ebenso, wie die Theologie. Diese behandelt uns nach Feuerbach's Meinung, wie Ammen es mit vorwitzig fragenden Kindern machen. Sie sagen denselben, daß sie die Kindlein aus einem Brunnen holen, wo sie wie Fische herumschwimmen. Gleicherweise ist „Gott der tiefe oder schöne Brunnen der Phantasie, in dem alle Realitäten, alle Vollkommenheiten, alle Kräfte enthalten sind, alle Dinge folglich schon fertig wie Fischlein herumschwimmen. Die Theologie ist die Amme, die sie aus diesem

Brunnen hervorholt." Da es sich nun im Wesen gleich bleibt, ob Das, woraus Alles wird, erklärt und hervorgeholt wird, Gott, oder die absolute Identität, oder schlechtweg das Absolute, oder das reine Denken, oder das Sein heißt, das so bodenlos ist, wie das Nichts, so ist die Philosophie durch ihre Methode Theologie. „Die Philosophen, sagt Feuerbach, erschaffen noch heute, wie einst der christliche Gott, aus ihrem Kopf die Welt."

Aber was für eine schattenhafte Welt! Die Philosophie bringt es nimmermehr zu einem wahren Sein, denn aus sich selbst heraus zu diesem kommt das absolute Denken nicht. Vielmehr, wie in der Theologie Gott Alles ist, das einzig und wahrhaft Seiende, so ist in der spekulirenden Philosophie alles Seiende nur eine Bestimmtheit des Denkens, ein Gedanke. Wie sollte auch das in sich verschlossene Denken, das Denken ohne Sein, zu einem Objekte kommen? Ebenso wenig, sagt Feuerbach, wie ein vom Rumpfe getrennter Kopf von einem Gegenstand Besitz ergreifen kann, weil ihm dazu die Organe fehlen. Sie erinnern, wie Hegel aus der Logik, die ja die ganze Welt, aber im Elemente des reinen Denkens enthält, nur durch einen verzweifelten Sprung zur Natur hat gelangen können, nämlich durch die vage und grundlose Behauptung, daß die Idee sich entäußert, das in ihr Vereinte in Raum und Zeit aus einander legt. Warum aber dies geschehen müsse, oder was die Idee dazu treibe, ist nicht gesagt und nicht zu sagen, ebenso wenig, wie die Theologie nachzuweisen im Stande ist, warum sich Gott, indem er die Welt denkt, daran nicht genügen läßt, und wie aus einer immateriellen Thätigkeit die Materie hat werden können. Philosophie und Theologie sind hier in derselben Verlegenheit, denn im Grunde ist die hegelsche Logik nichts Andres, als was die Theologie den vorweltlichen Gedanken der Schöpfung nennt, nur in ein System gebracht. Wie kein Uebergang vom immateriellen Gott zur materiellen Welt zu finden ist, so auch keiner von der Logik, die nur vom reinen Denken weiß, zur Natur. Vielmehr, wie der Gläubige aus der vorgefundnen Welt den Schluß zieht, daß Gott dieselbe nicht bloß gedacht, sondern auch geschaffen hat, so bringt der Philosoph die anderswie, als durch das Denken, vorgefundne Natur in sein System hinein. „Gäbe es keine Natur, sagt Feuerbach, nimmer brächte die unbefleckte Jungfer Logik eine aus sich heraus." Was aber soll dann alle

saure Mühe des voraussetzungslosen, aus dem Allgemeinen das Besondre, aus dem Sein oder Nichts das Etwas herleitenden Denkens? Es war das ja nur eitel Prahlerei.

Wie aus der vorigen Betrachtung klar ward, daß das Wesen der Religion der Mensch ist, oder das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, so aus dem so eben Gesagten, daß das Geheimniß der neuesten Philosophie die Theologie ist. Diese ist „Gespensterglaube," sofern sie die Phantasiegebilde des Menschen als äußere Gegenstände in's Auge faßt, sich zu ihnen, als hätten sie objektives Dasein, in Verhältniß setzt. Während aber die Gespenster der Theologie Produkte der Einbildungskraft sind, sind die Gespenster der Philosophie unsinnliche Abstrakta. Diesen wird dieselbe Realität, wie den Phänomenen des religiösen Glaubens gegeben, sie werden verwirklicht, es wird ihnen Dasein und Macht verliehen. Wie aber die Aufgabe der neuen Zeit die Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie ist, so daß der Mensch, die Wahrheit der Götter, der Inhalt der Religion, auch als dieser anerkannt werde, so ist es gleichfalls ihre Aufgabe, die jenseitigen Abstraktionen, die Gespenster der Philosophie, gegen das wirkliche Sein zu vertauschen und den Menschen auf festen, sichren Boden zu stellen. „Die Spekulation, sagt Feuerbach, ist die betrunkne Philosophie; die Philosophie werde daher wieder nüchtern."

Die Sache ist, daß sie aus ihren unwirklichen Abstraktionen zur Wirklichkeit komme. Was aber ist wirklich? Das nur Gedachte? Objekt des Denkens, der Vorstellung ist auch das himmlische Jenseits. Daß Etwas ist, nicht bloß Gedachtes ist, kann aus dem Denken unmöglich bewiesen werden, es kommt das Denken nimmermehr zum Sein. Nun aber ist das Denken gar nicht das Erste. „Ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität, dem Denken geht das Leiden voran." Die Schwere der Körper ist uns früher im Gefühl, als im Denken gegeben, ist ein Gegenstand der Empfindung, bevor sie ein Gedanke ist. Wo ich leide, nur da entsteht die Vorstellung eines Etwas außer mir, nur wo meine Thätigkeit an der Thätigkeit eines Andern ihre Grenze findet, ist ein wirkliches Objekt gegeben. Darum, nur in der Empfindung oder Liebe, und nicht im abstrakten Denken erschließt sich uns das Geheimniß des Seins; sie ist „der wahre ontologische Beweis vom

Dasein eines Gegenstandes, und es giebt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt." Denn gegen welches wir uns leidend verhalten, dem müssen wir eine selbständige Bedeutung geben; darum ist die Sinnlichkeit die Wahrheit oder Wirklichkeit des Seins. Ist nun das Denken das Element der Philosophie, so folgt, daß sie mit ihrem Gegensatz beginnen muß, nämlich mit dem unphilosophischen, vom Denken unterschiedenen Wesen in uns, der sinnlichen Anschauung. Darum bin ich, sagt Feuerbach, „himmelweit unterschieden von denjenigen Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allen die Angen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelst der Sinnenthätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstand; aber Gegenstand ist mir, was außer dem Kopfe existirt." „Offen steht die Welt nur dem offnen Kopfe, und die Oeffnungen des Kopfes sind nur die Sinne." Sie sind die Zeugen, daß etwas von mir als Denkendem Verschiedenes vorhanden ist. „Wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf." Hier sind wir einig; und ohne alle beliebige Voraussetzung, welche Andere uns streitig machen könnten, philosophiren wir, wenn wir auf dem Boden der sinnlichen Anschauung stehen.

Wie die Theologie mit Gott, so beginnt die Philosophie mit dem allerleersten Abstraktum, mit dem Sein ohne Bestimmtheit. Warum soll nicht, anstatt mit dem Begriff des Seins, mit dem wirklichen Sein begonnen werden, das immer ein bestimmtes ist? Ist doch alle Philosophie aus der Anschauung der Natur, der Empirie, hervorgegangen, waren doch die ersten Naturforscher auch die ersten Philosophen. „Nicht einzig und allein der Gänsekiel ist das Offenbarungsorgan und Instrument der Wahrheit," sondern auch „der Teleskop der Astronomie, das Löthrohr der Mineralogie, der Hammer der Geologie, die Loupe des Botanikers." Wie die Empirie, die sich nicht zum philosophischen Denken erhebt, eine miserable ist, so ist die Philosophie beschränkt, die nicht zur Empirie herabsteigt. Nicht aber dadurch kommt sie zur Empirie, daß sie deren Resultate sich aneignet, sondern daß sie in der empirischen Thätigkeit schon die philosophische anerkennt, „anerkennt, daß auch

das Sehen Denken ist, auch die Sinnesorgane Organe der Philosophie sind." „Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Philosophie aber, die mit der Empirie schließt, wird zuletzt altersschwach und lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig." „Die Philosophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, schließt konsequent mit einer gedankenlosen Realität," denn „der Geist folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geist."

Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit, aber deren Inbegriff ist die Natur, zu welcher auch und zuhöchst der Mensch gehört. „Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachtende, phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils." Hat sie doch „nicht bloß die gemeine Werkstätte des Magens, sondern auch den Tempel des Gehirns gebaut." Mit der Naturwissenschaft hat sich die Philosophie zu verbinden, und diese nothwendige Verbindung „wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein, als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie."

Sind aber die Sinne, mittelst deren wir die Natur ergreifen, die Organe der Philosophie, warum ist denn das Thier nicht auch ein Philosoph? Allerdings haben wir mit den Thieren die Sinne gemeinsam, ja es ist bekannt genug, daß der thierische Sinn sogar eine unweit höhere Schärfe erreicht, als der menschliche. Aber das Thier ist ein beschränktes Wesen und beschränkt sind seine Sinne, die ihm die Welt nur soweit offenbaren, als dieselbe seinen Bedürfnissen und Trieben Befriedigung gewährt. Schärfer ist der Geruch des Jagdhundes, als der des Menschen, aber dieser ist umfassender; weit aus der Höhe erspäht der Adler seine Beute, aber verschlossen seinem Auge liegt die übrige Welt. Die Sinne des Menschen sind von seinen Bedürfnissen und Trieben emancipirt; seine Sinnesempfindung dient nicht bloß niedern Lebenszwecken, sondern ist Selbstzweck und Selbstgenuß. Der Mensch kann sich aus bloßer Augenlust nicht satt sehen an dem Glanz der Edelsteine, an den Farben der Blumen und Schmetterlinge, und Wonne saugt er aus dem zwecklosen Anblick des Sternenhimmels. Nicht dies und jenes, sondern alles Sinnliche ist gleichermaßen seiner Empfindungen Gegenstand, rein um des ästhetischen Genusses wegen. Der Mensch ist mithin nicht weniger sinnlich, als das Thier,

sondern er ist, wie Feuerbach sich ausdrückt, „der lebendige Superlativ des Sensualismus, das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt;" während das Thier ein beschränkter Sensualist ist, ist der Mensch ein universeller. Indem aber sein Sinn sich über die individuellen Bedürfnisse erhoben hat, ist er selbständig geworden, hat theoretische Bedeutung und Würde erhalten. Denn „universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit ist Geistigkeit."

Vermöge der universellen Bedeutung, zu welcher sich sein Sinn gesteigert hat, ist es dem Menschen möglich, das dem gemeinen Auge Unsichtbare sichtbar zu machen. Zuerst nämlich erkennt der Mensch die Dinge nicht als das, was sie sind, seine erste Anschauung ist nur die Anschauung der Vorstellung und Phantasie, dergemäß ihm z. B. die Gestirne als Wesen seines Gleichen erscheinen, und er im Brausen des Windes die Stimme des Zornes zu vernehmen glaubt, so daß er seine Vorstellung und den Gegenstand nicht unterscheidet. Dies geschieht nicht, so lange der Sinn den Gegenstand aus dem Zusammenhang alles Uebrigen reißt und für sich fixirt. Dann ist die Sonne klein, daß fast die Hand sie decken kann, sie steigt hinter den Bergen auf und sinkt ins Meer hinab. Sobald wir aber den isolirten sinnlichen Gegenstand, also hier die Sonne, in Verbindung zu allen übrigen Erscheinungen setzen, welche uns unser universeller Sinn offenbart, so finden wir, daß ihre Kleinheit und Bewegung zu den andern sinnlichen Daten nicht paßt, und die aus ihrer isolirten Stellung befreite, in das Ganze eingereihte, mit dem Ganzen in Harmonie gebrachte Sonne ist an Ausdehnung größer als die Erde und ruht, während diese sich bewegt. So gelangen wir zur gedachten, wirklichen Sonne durch Schlüsse der Vernunft, aber von dem Sinnlichen, dem sinnlichen Scheine, gehen wir aus und kommen zum Sinnlichen, der sinnlichen Wirklichkeit zurück. „Alles sagen die Sinne, aber um ihre Aussagen zu verstehen, muß man diese verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heißt denken." Nur die gedachten, die mit universellem Sinn, im Zusammenhang des Ganzen geschauten Dinge sind die wahren und wirklichen, und insofern die Philosophie vom sinnlichen Schein zur Wirklichkeit führt, ist sie „Erkenntniß dessen, was ist."

Da nun aber „das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein nicht vom Sein abgetrennt

werden kann," denn ohne ein Erkennendes ist kein Erkanntes, so ist der Mensch die wirkliche Einheit des Seins und Denkens; nur wo das Denken „Prädikat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt." Der Grund und Boden des Absoluten ist allein der Mensch, und Eitelkeit ist alle Spekulation, die über den Menschen hinaus will." Er ist der höchste Gegenstand der wahren Philosophie; dieselbe stützt sich auf die Wahrheit des ganzen Menschen, nicht auf die Wahrheit der Vernunft allein für sich, sondern „auf die mit dem Blute des Menschen getränkte Vernunft." Nachdem die Theologie mittelst der Einbildung, die spekulative Philosophie aber mittelst der Abstraktion den Menschen sich selbst entfremdet hatte, hat ihm die neue Philosophie sein von ihm abgezognes und unrechtmäßig verselbständigtes Wesen zurückgegeben. Sie ist darum „die Negation aller Schulphilosophie," spricht keine besondere Sprache, hat kein besondres Prinzip, sondern „ist der denkende Mensch selbst," nämlich der, welcher begriffen hat, daß das Wesen, welches Theologie und Philosophie von ihm abstrahirten, sein eignes Wesen ist. Daraus ergiebt sich die Forderung: „Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen, sei Nichts weiter, als ein denkender Mensch," „denke als lebendiges, wirkliches Wesen, als welches du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeers ausgesetzt bist." Daraus ergiebt sich auch der paradox lautende Wahlspruch unsres Philosophen: „Keine Religion! — ist meine Religion; keine Philosophie! — ist meine Philosophie!"

Nicht ein eigentliches und abgeschlossenes philosophisches System, wie seine Vorgänger, hatte Ludwig Feuerbach aufgestellt, sondern nur „vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie," „Grundsätze einer Philosophie der Zukunft" hat er geben wollen. Es bleibt uns also nur zu fragen übrig, ob das wirklich Grundsätze für eine erst zukünftige Philosophie sind, und ob wir uns bei dem in ihnen Ausgesprochnen beruhigen können. Grundsätze, die eine neue Philosophie, eine Philosophie der Zukunft erst einleiten, nennt Feuerbach die seinigen nur insofern mit Recht, als die gegenwärtig herrschende, auf unseren Akademien gelehrte, wie ich Ihnen das bisher gezeigt, entgegengesetzte Maximen befolgt. Daß und warum aber die Vernunft den Boden der sinnlichen Erfahrung

nicht verlassen dürfe, wenn sie nicht Hirngespinnste weben will, ist das Testament Immanuel Kants, das er uns nicht umsonst hinterlassen hat. Denn wie sehr er Recht hatte, hat ihm wider ihren Willen die nachfolgende Philosophie bezeugen müssen, als sie, weitab vom Boden der Erfahrung, den wüsten Traum der Spekulation geträumt. Inzwischen und während ihren Offenbarungen Alles lauschte, hat Arthur Schopenhauer unablässig auf die Sinne hingewiesen, als auf „die lautre und unschuldige Quelle aller unsrer Erkenntnisse, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt." Er hat gründlich nachgewiesen, daß und warum eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen lasse aus bloßen abstrakten Begriffen, sondern daß sie sich auf Beobachtung und Erfahrung gründen müsse. „Der gegebne Stoff jeder Philosophie, sagt derselbe, ist kein andrer, als das empirische Bewußtsein." „Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hiervon auszugehen, beliebig gewählte, abstrakte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w. u. s. w. zum Anfangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen." Ferner, so wie Feuerbach als das Geheimniß der spekulirenden Philosophie die Theologie nachwies, so hat Schopenhauer gleichfalls den Grund alles philosophischen Unwesens in der unnatürlichen Verbindung der Philosophie mit der Kirche oder Landesreligion gefunden, hat gleichfalls in dem Absoluten Schellings und Hegels einen der alten theologischen Beweise für das Dasein eines Gottes wieder erkannt, den kosmologischen. Der Sinn dieses ist nämlich, daß die Welt eine erste Ursache haben muß, aus welcher alles Dasein hervorging, bei welcher ersten Ursache, wie Schopenhauer sich ausdrückt, „Manche, insonderheit englische reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie mit Emphase und Rührung the first cause aussprechen." Da nun unsre deutschen Philosophen seit Kant wissen, daß das Verhältniß der Ursache und Wirkung, das Gesetz der Kausalität, nur innerhalb der sinnlichen Erfahrung Geltung hat, daß mit demselben über die Welt nicht hinausgegangen werden kann, daß also, weil jede Ursache auf eine frühere zurückweist, „eine erste Ursache grade und genau so undenkbar ist, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang

nahm," da dieses unsre Philosophen wissen, so haben sie, nach Schopenhauers Schilderung, „einen Pfiff erdacht. Freund, haben sie zum kosmologischen Beweise gesagt, es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit dem fatalen Rencontre mit dem alten königsberger Starrkopf, so schlecht, wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt); jedoch — es ist nicht anders — du mußt Namen und Kleidung wechseln, denn nennen wir dich bei deinem Namen, so läuft Alles davon. Inkognito aber nehmen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur wie gesagt inkognito: es geht! Zunächst also, dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen das Absolutum, das klingt fremd, anständig und vornehm, und wie Viel man mit Vornehmthun bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten." Also „als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm auftretend, bist du mit einem Sprung am Ziel. Das Absolutum! schreist du, und wir mit, das muß denn doch, zum Teufel, sein, sonst wäre ja gar nichts." — — „Haben wir aber, trotz Kant und Kritik, nur erst das Absolutum, so sind wir geborgen. Dann philosophiren wir von oben herab, lassen aus demselben, mittelst der verschiedenartigsten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehen, nennen diese auch wohl das Endliche, jenes das Unendliche, was wieder eine angenehme Variation im Wortkram giebt, und reden überhaupt immer nur von Gott, expliciren, wie, warum, wozu, weßhalb, durch welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Proceß er die Welt gemacht oder geboren habe, ob er draußen oder drinnen sei u. s. f., als wäre die Philosophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott."

Das ist nur in andrer Weise, und zwar recht anschaulich, dasselbe gesagt, was auch Feuerbach von der Philosophie behauptet, daß ihr Geheimniß die Theologie, oder daß sie die verkappte Theologie ist. Und da nun Schopenhauer schon vor langer Zeit sich auf die Untersuchung des Wesens der Begriffe sowohl, als der sinnlichen Anschauung auf's Ausführlichste eingelassen, dazu begründet, was Feuerbach aphoristisch nur behauptet hat, nämlich daß alle Erkenntniß aus der Anschauung hervorgehen, an ihr sich berichtigen und bewähren müsse, so ist die neue Philosophie eine

alte, und zu beklagen ist es nur, daß Feuerbach einen ihm in mancher Beziehung geistesverwandten, genialen Denker über die herrschende Tagesphilosophie ganz übersehen hat, was in der Wissenschaft nie geschehen sollte.

Aber nur bis so weit, bis zu den allerersten Principien oder Erfordernissen, wie in dem Urtheil über die Universitätsphilosophie, gehen beide mit einander, und wir haben zweitens zu fragen, ob wir uns bei dem Sensualismus oder Empirismus Feuerbachs beruhigen können, nämlich bei Sätzen, daß das Sehen Denken ist, daß Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit identisch sind, daß die empirische Thätigkeit schon die philosophische ist. Um hierüber zu entscheiden, ist es nöthig, uns das Problem der neueren Philosophie, mit der wir uns durch ihre hauptsächlichsten Vertreter bekannt gemacht, abermals in Erinnerung zu bringen. Man datirt den Anfang der neuern Philosophie von Bako von Verulam, der gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Philosophie aus den Banden der Theologie befreite, indem er den Stoff derselben, anstatt aus der Offenbarung, aus der Natur entnahm. Das Problem aber, oder den Gegenstand der Forschung hat ihr Cartesius gegeben, indem dieser zuerst die Frage aufwarf, was in aller Erfahrung oder Erkenntniß „objektiv und was darin subjektiv sei, was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen und was uns selber zuzuschreiben sei." Nachdem besonders die Engländer Locke und Hume sich mit diesem Problem beschäftigt hatten, fand dasselbe durch Immanuel Kant seine Erledigung. Dieses aber in der Weise, daß Alles, was wir in der Welt als das Reale oder als Dasjenige zu betrachten gewohnt sind, was abgesehen von unsrer Erkenntniß ist, wie es ist, im Gegentheil als das Ideale, oder als die Art und Weise unsres Sehens oder Erkennens von ihm bestimmt ward. Es gehört aber zu dem Letztern, dem rein Subjektiven oder Idealen, vor Allem die Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit, wie das überall und ausnahmslos herrschende Gesetz der Kausalität, demgemäß jede Veränderung durch eine vorhergehende bedingt sein muß. Daß also die Welt in dieser Weise uns erscheint, geschieht vermöge unsres so beschaffnen Organes des Anschauens und Erkennens. Während wir aber an der Welt, wie sie sich uns darstellt, nur unsrer Art und Weise, sie zu erkennen,

inne werden, bildlich gesprochen, während wir nur wissen, wie das Glas gefärbt und geschliffen ist, durch welches wir sie sehen: so bleibt es uns ewig verborgen, was sie an und für sich selber, abgesehen von unsrer Erkenntniß ihrer, oder was das Reale ist, das allen Erscheinungen zum Grunde liegt.

Die nachfolgende Philosophie hat es mit diesem Probleme, dem Gegensatz des Idealen und Realen leichter genommen, hat sich einer absoluten Erkenntniß des Wesens der Welt gerühmt. Fichte behauptete, daß hinter allen Erscheinungen oder Vorstellungen, welche den Inhalt unsres Bewußtseins ausmachen, Nichts weiter stecke, als die schaffende Thätigkeit unsres Ich, das selbsteigen die Vorstellung der Welt producirt, wonach Alles ideal oder subjektiv ist. Indem sein Schüler Schelling der dem Ich erscheinenden Welt die ihr gebührende, selbständige Bedeutung wieder gab und eine Naturphilosophie gründete, brachte er zur Bezeichnung des alten Gegensatzes die Namen Geist und Natur in Aufnahme. Diese Getheiltheit aber überwand er, indem er sich durch intellektuelle Anschauung, eine Art von Vision, in jenen Punkt versetzte, wo Geist oder Natur eins oder identisch sind, in das Absolute, von wo aus er denn Alles werden sah. Die ursprüngliche Einheit aber, obgleich sie in Natur und Geist auseinandergeht, wird nicht aufgehoben, sofern die Natur Geist, nur mit einem Ueberschuß des Realen, der Geist aber hinwiederum Natur ist, nur mit einem Ueberschuß des Idealen. Hegel alsdann nannte die Gegensätze lieber Denken und Sein, deren Wesenseinheit ihm so gewiß war, daß er sie nicht weiter zu beweisen brauchte. Es folgt alsdann, wenn Sein Denken und Denken Sein ist, daß man sich nur selbstlos der Thätigkeit des reinen Denkens zu überlassen braucht, um das Sein zu erkennen. Die Annahme der Identität der von Kant behaupteten Gegensätze war aber schon deßhalb nothwendig, weil es seit Fichte für das Wesen und Kennzeichen einer ächten Wissenschaft galt, aus einem obersten Princip, einem an die Spitze gestellten Begriff, alles Besondre abzuleiten, das ganze System des Wissens zu erbauen. Indem die Philosophen sich in den tiefsten Grund versetzten, in welchem Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur, Denken und Sein identisch sind, und von da Alles hervorgehen, sich evolviren, potenziren oder dialektisch entwickeln ließen, so waren

sie im Wesen der Dinge mitten drinnen, waren der absoluten Wahrheit oder Erkenntniß gewiß.

Im Gegensatz zu dieser Identitätsphilosophie hat Schopenhauer die von Kant durchgeführte Unterscheidung zwischen Realem und Idealem fortwährend behauptet. Da wir eigentlich und ursprünglich nur von uns selber wissen, da alle Bilder, Anschauungen und Vorstellungen der Welt immer nur Modifikationen oder Bestimmungen unsres eignen Bewußtseins sind, so ist, sobald uns diese Wahrheit aufgegangen ist, die Frage nicht abzuweisen, ob diese unsre Vorstellungen nur subjektive Phantasmen seien, oder ob ihnen Etwas zum Grunde liege; wenn aber dieses, welcher Art dasselbe, und wie es von den Erscheinungsformen verschieden sei, in welche es eingangen ist. D. h., wenn wir uns nicht in das Absolute, in das reine Sein oder Denken versetzen, sondern wenn wir mit Kant, Schopenhauer und Feuerbach vom empirischen Bewußtsein ausgehen, so tritt für uns die Nothwendigkeit ein, zwischen Realem und Idealem einen Unterschied zu machen, das Verhältniß derselben zu bestimmen, und hiermit beginnt das im eigentlichen Sinne sogenannte philosophische Forschen. Nur auf die Einsicht in die Berechtigung dieses Problemes kommt es hier an, was jedoch Feuerbach, bei der sinnlichen Wirklichkeit stehen bleibend, nicht anerkennt; gleichgültig aber ist es für die Frage selbst, ob Kant Recht hat mit seiner Behauptung, daß das Reale oder Ding an sich aller unsrer Erkenntniß unzugänglich bleibt, oder ob Schopenhauer, daß es dennoch ein Mittel giebt, den bunten Schleier der Erscheinungen zu lüften. Zugleich erhellt auch, daß die Frage nach dem Verhältniß von Natur und Geist es gar nicht ist, um was es sich handelt. Denn diese, Natur und Geist, sind nur zwei verschiedne Weisen des Subjektes, sich Eins und Dasselbe vorzustellen, indem jedes Ding betrachtet werden kann, je nachdem es materiell, ausgedehnt im Raume ist, oder sofern es auf Andres wirkt, Ursache einer Veränderung ist, sich als immaterielle Kraft offenbart. Da, was wir Geist und Materie nennen, nur unsre verschiedene Betrachtungsweise des Einen und Selben ausdrückt, die Frage aber nach dem Realen, im Unterschiede vom Idealen, den Sinn hat, was die Welt außer dem, daß sie unsre Vorstellung, noch an und für sich selber ist: so ist die Zurückführung des eigentlichen Problems auf den Gegensatz oder die Einheit von Geist und

Natur eine Verwirrung desselben. Deßhalb sagt Schopenhauer: „In Wahrheit giebt es weder Geist noch Materie, wohl aber viel Unsinn und Hirngespinste in der Welt. Das Streben der Schwere im Stein ist grade so unerklärlich wie das Denken im menschlichen Gehirn, würde also aus diesem Grunde auch auf einen Geist im Stein schließen lassen.“ Gleicherweise ist es eine Verwirrung des eigentlichen philosophischen Problems, wenn die Frage nach dem Verhältniß des Denkens zum Sein gestellt wird. Denn den Inhalt des Denkens bilden Begriffe, welche immer erst aus der sinnlichen Anschauung gewonnen sind, und viele, einzelnen Dingen zukommende Merkmale in eine Vorstellung, wie in die der Pflanze, zusammenfassen. Mit diesen abstrakten Vorstellungen oder Begriffen operiren, heißt denken. In Verhältniß steht dasselbe wohl zu der sinnlichen Anschauung, sofern es aus dieser hervorgeht, aber nicht unmittelbar zum Sein, sofern hiemit das Reale bezeichnet werden soll, als zu welchem vielmehr, wie wir sahen, die Anschauung, das empirische Bewußtsein in Verhältniß steht. Heißt nun denken, aus Anschauungen Begriffe bilden und dieselben handhaben, so hat Feuerbach mit Unrecht den universellen, Vieles oder Alles umfassenden Sinn Geistigkeit genannt.

Wenn nun Feuerbach, weil ihm das Denken nur ein universelles oder gebildetes Sehen ist, die Wahrheit, das Sein oder die Wirklichkeit mit den Sinnen erfassen zu können glaubt, so spricht er damit der Philosophie das Recht ab, zwischen Erscheinung und Wesen, Idealem und Realem den Unterschied zu machen, ja er hebt alle Philosophie damit auf. Wir müssen ihm vollkommen darin beipflichten, daß er auf die sinnliche Anschauung alle Erkenntniß zurückführt, da aber diese ein innerer Hergang ist, da wir von den Dingen nur vermittelst unsres Erkenntnißorganes wissen, in welchem sie sich wesentlich anders darstellen müssen, als wie sie, abgesehen von unsrer Erkenntniß, oder an und für sich sind: so kann die bloße Empirie, das Evangelium der Sinne, nicht genügen, und nicht abzuweisen ist die Frage nach dem Kern oder Wesen der uns erscheinenden, gemäß den Gesetzen unsrer Erkenntniß von uns vorgestellten Welt. Dahin aber dringen wir nicht, indem wir das Einzelne, wie die Anschauung es uns giebt, einreihen in den Zusammenhang alles Uebrigen. Wir wissen dadurch freilich die wirkliche Größe der scheinbar sich bewegenden Sonne.

Aber auch sie, nachdem ihr die richtige Stellung im Universum gegeben ist, gehört der Welt der Erscheinungen an; wir haben nur unsre Vorstellung ihrer berichtigt, und was wir durch Vernunftschlüsse herausgebracht haben, hätten wir ebenso durch unmittelbare Anschauung gewinnen können, wenn es uns vergönnt wäre, das Planetensystem frei zu durchwandern. Somit kommen wir aus der Erscheinungswelt auf diese Weise zur Wirklichkeit nicht, und immer kehrt die Frage wieder nach dem, was da ist und bleibt, wenn wir, um bildlich zu reden, das gefärbte und geschliffene Glas hinweggenommen haben, durch welches wir die Welt betrachten. Gesteht doch Feuerbach selbst, daß die sinnlichen Bilder uns gegeben sind, „um die hinter sie versteckte Wahrheit aufzusuchen."

Da nun die empirische Wissenschaft oder Physik, im weitesten Sinne des Wortes, nur mit dem Verhältniß der Erscheinungen zu einander zu thun hat, indem sie diese ordnet oder systematisirt und aus einander ableitet, dabei aber zuletzt immer auf ein Unerklärtes kommt, so bedarf sie zu ihrer Ergänzung der Metaphysik, d. h. der Wissenschaft, welche über das Reale, das hinter den Erscheinungen Verborgne, in ihnen sich Darstellende, Aufschluß zu geben versucht. Aus diesem Bedürfniß sind gleicherweise Religion und Philosophie hervorgegangen, weßhalb die Erklärung, die Feuerbach von ersterer giebt, so sinnig und zutreffend sie ist, doch in Folge seiner Verkennung des metaphysischen Problemes, etwas zu einseitig oder enge ausfallen mußte. Er führt demgemäß die Entstehung der Religionen und ihrer Götter einzig auf das menschliche Herz und dessen Wünsche zurück, während doch der Mensch nicht bloß ein physisches, sondern auch theoretisches Wesen ist; Schopenhauer dagegen bringt zur Erklärung der Religion vorzugsweise das metaphysische Bedürfniß des Menschen in Anschlag. „Den Menschen ausgenommen, sagt er, wundert sich kein Wesen über sein eignes Dasein, sondern ihnen allen versteht sich dasselbe so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken." „Nachdem aber das innere Wesen der Natur sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung; dann wundert es sich über seine eignen Werke, und fragt sich;

was es selbst sei.“ „Seine Verwundrung aber ist um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und Verwundrung entsteht daher das dem Menschen allein eigne Bedürfniß einer Metaphysik.“ „Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfniß des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer satirisch gelaunt ist hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidner Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen; wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität.“ Indem also in der Erklärung der Religion der eine Denker vom Herzen und seinen Wünschen, der andre vom Kopfe und dessen Bedürfnissen ausgeht, ergänzen sich beide.

Dies, meine ich, ist es, die Anerkennung eines Realen und des Bedürfnisses nach dessen Erkenntniß, worin wir Schopenhauer gegen Feuerbach Recht geben müssen, und darum können wir, wenn auch im Grundprincip alles Erkennens mit diesem einverstanden, uns doch daran nicht genügen lassen, da von hier erst die Philosophie ihre Arbeit zu beginnen hat. Das aber, worin beide Denker mit einander einig sind, daß die Philosophie der Zukunft sich auf den Boden der Erfahrung zu stützen und sich hier neu zu erbauen habe, ist die Hauptsache, woraus das Andre sich nothwendig ergeben muß. Nicht lange mehr kann es währen, daß die Philosophie es überdrüssig ist, und es als ein eitles Beginnen erkannt haben wird, aus leeren Begriffen, sie heißen Substanz, Gott oder Absolutes, oder wie immer, eine Erkenntniß des Wirklichen zu gewinnen. Aber mit der entgegengesetzten Methode des Denkens wird in der Wissenschaft ein Wendepunkt eintreten, der bei dem täglich sich mehrenden empirischen Material reiche Früchte der Erkenntniß verheißt. Zu Kant zurück, von welchem unsre deutsche Philosophie sich abgewandt, wird sie sich wieder wenden; die Denker, die in seine Fußstapfen traten, werden zur Geltung kommen, wenn demnächst die Gespenster einer übersinnlichen Spekulation vergessen sind oder belächelt werden.

Wir dürfen jedoch nicht außer Acht lassen, daß der Anbruch einer neuen Epoche der Wissenschaft, zu welcher sich Manches vorbereitet, auch an eine äußere Bedingung geknüpft ist. Die Philosophie muß sich von Kirche und Theologie, d. h. von der Oberherrlichkeit des christlichen Staates emancipiren. Es ist ein Zeichen der Zeit, daß Denker, wie Schopenhauer und Feuerbach, genöthigt sind, sich in die unabhängige Einsamkeit des Privatlebens zurückzuziehen; daß aber unsre Akademien die Pflanzstätten freier Wissenschaft seien, ist eine von den gutmüthigen deutschen Illusionen. Schon Bako von Verulam hat gesagt: „Auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben," und nun muß dreihundert Jahre später Ludwig Feuerbach fragen: „ist nicht die Philosophie auf unsern Universitäten ex officio eine Betschwester der Theologie?" Wer mit Entrüstung dem feilen Herrendienst der Wissenschaft zusieht, muß mit Sehnsucht den Tag ihrer Befreiung herbeiwünschen.

Inhalt.

I. Einleitung. (S. 1—17.)

II. Kant. (S. 17—32.)

III. Fortsetzung. (S. 32—50.)

Da wir durch das an die Sinnlichkeit und die Kategorien des Verstandes gebundne Erkennen von dem Realen nur insofern wissen, als es erscheint (32), so fragt es sich, ob es nicht eine Weise der Erkenntniß giebt, durch die wir über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinaus gelangen (34). Die reine Vernunft gewinnt in der Wissenschaft der rationellen Psychologie Erkenntnisse von unsrer Seele, die über die Erfahrung hinausgehen (36); aber diese erweisen sich als Trugschlüsse (37). Nicht glücklicher ist sie in der rationellen Kosmologie, da von dem, was sie über Anfang, Ausdehnung u. s. w. des Weltalls lehrt, ebensogut das grade Gegentheil bewiesen werden kann (39). Endlich verfängt sich die Vernunft in der rationellen Theologie in Trugschlüsse, indem sie das Dasein eines allerrealsten Wesens oder Gottes durch Beweise begründet (43). In allen diesen Operationen hat die Vernunft ihre eignen Denkgesetze irrigerweise zu für sich bestehenden Realitäten verselbständigt.

IV. Fortsetzung. (S. 50—66.)

Durch die Kritik der Vernunft gehen freilich die höchsten Güter des Menschen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, verloren, aber dies doch nur sofern sich die Vernunft rein theoretisch verhält (50). Sie ist aber auch praktisch; und wenn auch die theoretische die Realität aller Ideen, besonders der Freiheit (51), vernichtet, so ist doch die praktische im Stande, aus sich selbst ein oberstes Gesetz des sittlichen Handelns zu geben, das immer und für Alle unumstößliche Gültigkeit hat (53). Dies nun thut sie unter Voraussetzung sowohl der Freiheit (54), als der Unsterblichkeit (56), als auch Gottes (57), welche theoretisch vernichteten Ideen mithin im sittlichen Handeln, als die nothwendigen Postulate desselben, ihre völlige Gültigkeit wieder erhalten (57).

Bedenken. Ein sich angeblich aus sich allein bestimmender Wille ist kein wirklicher, weil er es zu keinen Willensakten bringt (58); außerdem stehen jene Postulate des sittlichen Handelns mit diesem und unter sich selbst in Widerspruch (60). Sie sind Resultate nicht so sehr des philosophischen Forschens, als vielmehr des unter dem Einfluß des Zeitalters stehenden Gemüthes (62). Die durch sie eine Zeitlang anscheinend gewonnene Versöhnung des kritischen Denkens und des Glaubens erweist sich als eine Täuschung (63).

V. Fichte. (S. 66—82.)

Unbefriedigt durch zwei Faktoren der Erkenntniß, dem Idealen und Realen, strebt die Philosophie nach höherer Einheit beider (67). Fichte (68). Der letzte Grund aller Erfahrung oder das Objekt der Philosophie kann nicht Etwas außer dem Ich (71), sondern muß das Ich selbst sein (73). Dasselbe aber ist reine Thätigkeit (74), producirt seiner Natur gemäß die Vorstellung der Welt aus sich (76), und ist somit das einzig Reale. Die Realität der Außenwelt ist also nur Schein, aber ein nothwendiger, weil das Ich nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch ist und als solches einer Außenwelt bedarf (78).

Bedenken. Wie im fichteschen Idealismus die Beschaffenheit der als real erscheinenden Welt aus dem obersten Princip oder der Einheit nicht herzuleiten ist (80), so ist auch das absolute Ich nur scheinbar das absolute. Subjekt und Objekt bedingen sich immer gegenseitig (81).

VI. Fortsetzung. (S. 82—99.)

Da das sittliche Handeln der letzte Grund aller erkennenden Thätigkeit des Ich im fichteschen Systeme ist, so ist dieses ethischer Idealismus (82). Als Idealismus, der als das einzig Reale nur das Ich anerkennt, mußte es mit der Religion in Konflikt gerathen (85), sofern diese aus der Realität der Außenwelt die Realität eines übersinnlichen Gottes behauptet (87). Das seiner Natur nach ethische Ich findet als das Sichre und unmittelbar Gewisse eine moralische Weltordnung, in deren Unwandelbarkeit es verflochten ist (88). Da wir mit Nothwendigkeit zu ihrer Annahme getrieben werden, uns aber Nichts über sie hinauszugehen zwingt (91), so ist diese Weltordnung Gott (92), und Religion und Moralität sind eins (93).

Bedenken. Ist bei dem Gott des kantischen Systemes das Dasein, als ein bloßes Postulat, das Unsichre, so entsprechen doch die Eigenschaften des Gottes dem allgemein religiösen Bewußtsein. In der fichteschen Philosophie findet das Umgekehrte statt (93); sie ist ihrem Wesen nach atheistisch (95). Achtungswerthes Verhalten des ethischen Atheismus zur Staatsregierung (97).

VII. Jacobi. (S. 99—118.)

Jacobi macht die Entdeckung, daß Lessing Spinozist ist (99). Da die Philosophie nicht glauben, sondern begreifen will (102), Etwas

begreifen aber Dasselbe aus seinen Bedingungen herleiten heißt (103), so liegt es im Interesse der Philosophie, das Unbedingte zu negiren, und der Spinozismus, als die konsequente Philosophie, ist nothwendig Naturalismus oder Atheismus (104). Da ferner in der Philosophie nur das Bewiesene gilt, das Dasein einer Außenwelt aber durch Beweise nicht zu erhärten ist (107), so ist der Idealismus Fichtes die vollendete Spekulation (108). Dennoch nehmen wir das Dasein der Außenwelt unbewiesen hin und fallen in diesem Punkte vom Wissen zum Glauben ab (108). Wie wir uns durch das Sinnesorgan im Glauben der Außenwelt bemächtigen, so durch die Vernunft, das höhere Erkenntnißorgan, der übersinnlichen Welt (110). Sinn und Vernunft sind leere Organe, die Objekte beider liegen außerhalb derselben (112). Unversöhnlichkeit des Wissens und Glaubens.

Bedenken. Das Wahrnehmungsorgan übersinnlicher Dinge ist aus den übersinnlichen Ideen erst erschlossen (114); die Objekte desselben sind wechselnd und in sich widersprechend (115). Das Erkenntnißorgan Jacobis ist für die Philosophie bedeutungslos, aber die Bedeutung seiner Philosophie ist die strenge Sonderung des Denkens und Glaubens.

VIII. Schopenhauer. (S. 118—134.)

Schopenhauer nimmt den Ausgangspunkt seines Philosophirens von der Welt, sofern sie unsre Vorstellung ist (119). Die Vorstellung ist aber nicht eine überwiegend sensuale Thätigkeit, sondern die Operation des Verstandes (121). Die Sinneseindrücke liefern dem von den Wirkungen zu den Ursachen fortgehenden Verstande nur das rohe Material, aus welchem dieser mittelst der aprioristischen Anschauungen des Raumes und der Zeit sowohl die Anschauung der Welt formirt (122), als auch die einzelnen Objekte kausal verbindet und die empirischen Wissenschaften erzeugt (125). Aus dieser durch den Verstand gewonnenen unmittelbaren Anschauung der Objekte bildet die menschliche Vernunft alsdann abstrakte Begriffe (127), verbindet sie miteinander (129) und bezieht sie wieder auf die unmittelbare Anschauung. Hieraus folgt, daß der Kern jeder Vernunfterkenntniß eine sinnliche Anschauung sein muß (131), daß die reine Vernunft keine wirklichen Erkenntnisse giebt (132) und daß die Philosophie keine andre Aufgabe haben kann, als die anschauliche Vorstellung in abstrakte Vernunfterkenntniß umzuwandeln (133).

IX. Fortsetzung. (S. 135—156.)

Nachdem die Welt als Vorstellung erkannt ist, ist die Frage zu beantworten, was sie außerdem noch ist (135). Indem wir die Wirkungen aus den Ursachen erklären, bemerken wir, daß der Zusammenhang zwischen beiden um so dunkler wird, je weiter wir durch die Reiche der Natur aufwärts zum Menschen dringen, welchen unsichtbare Motive leiten (136). Das allen Veränderungen zum Grunde liegende Unerklärte offenbart sich uns aber hier als Wille, welcher somit das eigentliche Wesen des vorstellenden Menschen ausmacht (137). Von hier aus erkennen wir ihn alsdann als das allen Erscheinungen und Veränderungen zum Grunde liegende Reale, als das Wesen der Welt (138). Somit ist dieselbe als Objekt für ein erkennendes Wesen Nichts als Vorstellung, abgesehen von dieser aber ist sie Nichts als Wille.

Da dem Willen erst auf den höheren Stufen seiner Verwirklichung die Erkenntniß hinzukommt, so ist das Wesen der Welt ein Streben ohne Sinn und letztes Ziel (147), als solches aber Leiden (148). Eine doppelte Richtung des Willens ist im Menschen möglich; indem er sich rücksichtslos bejaht, ist er die Quelle alles Bösen (151); aber von der Erkenntniß seines in allen Erscheinungen gleichen Wesens erleuchtet, wird er die Quelle der Gerechtigkeit und aller Tugend, deren höchste die asketische Verneinung des Willens zum Leben ist (151).

Bedenken. Warum ist nur die allmählige und nicht die plötzliche Verneinung des Lebens die höchste Tugend? Wie kann die Erkenntniß den Willen oder das Reale zur Verneinung seiner selbst treiben (153)?

Das Verhältniß der schopenhauerschen Lehre von der Wesenseinheit aller Dinge zum Pantheismus (154).

X. Schelling. (S. 157—172.)

Die von Kant und Schopenhauer befolgte Methode der Philosophie ist in der herrschenden, nachkantischen Philosophie gegen die umgekehrte vertauscht, welche vom Begriff zur Wirklichkeit kommt. Schelling (158). Je nachdem die Philosophie vom Objektiven, der Natur ausgeht, um aus ihr den Geist, oder vom Geist, um aus ihm die Natur herzuleiten, ist sie Naturphilosophie oder Philosophie des Geistes (161). Nimmt aber die Philosophie von der höheren Einheit des Geistes und der Natur ihren Ausgang, so ist sie Identitätsphilosophie. Intellektuelle Anschauung ist das Organ, womit die Identität erfaßt wird (163).

Die Form der Identität ist der Satz: A ist A (165). Hieraus ergiebt sich das Zerfallen der Identität in Subjekt und Objekt, wie aller nur quantitative Unterschied des Geistes und der Natur (168).

Bedenken. Die höchsten Begriffe sind auch die leersten, so daß aus ihnen keine wirkliche Erkenntniß abgeleitet werden kann (170). Das scheinbar Abgeleitete ist unberechtigt in den leeren Begriff hineingebracht (171).

XI. Fortsetzung. (S. 173—190.)

Rückblick. Die Naturphilosophie hat aus der Natur den Geist herzuleiten. In dieser ist kein todtes Sein, sondern das anscheinend Starrste erweist sich der philosophischen Betrachtung als Leben (174). Die Materie ist kein lebloses Substrat der Kräfte, sondern das Spiel zweier entgegengesetzter (175). Ihre erste Ausgleichung ist die Schwere, in welcher die von außen nach innen gehende Kraft den entgegengesetzten Faktor, das Licht, gebunden hält (178). Aber dieser tritt potenzirt in verschiednen Gestalten, als Elasticität, Klang, Wärme und Aether hervor (179). Der Konflikt der Kräfte zeigt sich am Magneten als Linie, an den elektrischen Körpern als Fläche, im chemischen Proceß als Körper (181). Abermals potenzirt erscheint die expandirende Kraft als organisches Leben oder permanent gestörter chemischer Proceß (183). Hier ist die Pflanze das Abbild der Reproduktion, das Thier der Irritabilität, der Mensch des sensiblen Lebens (184). Eine abermalige Potenzirung der Expansion ergiebt das Bewußtsein (185), womit das subjektive Leben, das anfänglich in der Schwere gebunden lag, den Sieg erringt (186).

Bedenken. Vergleiche und poetische Bilder sind keine philosophischen Erkenntnisse (187); sie verleiten zu irrthümlichen Behauptungen (188). Das philosophische Problem ist in der Naturphilosophie nicht gelöst (189).

XII. Fortsetzung. (S. 190—208.)

Indem die Philosophie des Geistes von diesem den Anfang nimmt, hat sie die Aufgabe, aus ihm die Anschauung der Welt zu deduciren (190).

Die Außenwelt ist die Bedingung des Geistes, sofern er praktisch ist. Das Dasein derselben in andern Individuen ist die Garantie, daß sie mehr ist als subjektiver Schein (193). Nachdem die wirkliche Welt im Bewußtsein vollendet ist und indem sie hier den für Alle gleichen

Grund und Boden bildet, beginnt die Schöpfung des Ideals (194), des Objektes des Willens, und der Trieb erwacht, die Wirklichkeit damit in Einklang zu setzen.

Hieraus ergiebt sich als eine höhere Ordnung der Vernunft die Nothwendigkeit der Rechtsverfassung (195). Die Errichtung dieser ist nur aus einer geheimen, der Freiheit entgegenwirkenden Nothwendigkeit zu erklären (196). Den Widerspruch zwischen beiden löst annähernd die Geschichte (198), welche die Einheit der sich widersprechenden Elemente, die Identität, zur Erscheinung bringt. Hiernach theilt sich die Weltgeschichte in ihre Epochen (200). Die vollkommne Vereinigung des Freien und Nothwendigen ist das Kunstwerk, die verwirklichte Einheit der Gegensätze (201).

Bedenken. Es ist was die Kunst leistet, mit Dem verwechselt, was sie leisten soll (204). Die Geschichte hat sittliche Genies, wie die Kunst ästhetische (205). Aber weder in der Geschichte, noch in der Kunst sind die Widersprüche versöhnt, weil sie an sich unversöhnlich sind (205).

XIII. Fortsetzung. (208—227.)

Da das Absolute oder die absolute Identität dem Einzelnen nicht gegenübersteht, sondern da dieses die Offenbarung des Absoluten ist, so hat das Absolute in der schellingschen Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der Gott in der Religion hat (209). Diese Philosophie ist Pantheismus (210), als solcher aber in Opposition gegen das orthodoxe Christenthum (211).

Der Pantheismus läßt die in der Welt herrschenden Widersprüche und Leiden, wie das Böse unerklärt (213), weßhalb Schelling nach Vorgang Böhmes in Gott Etwas unterscheidet, was nicht göttlich ist. Erklärung des Uebels und Bösen hieraus, wie der göttlichen Persönlichkeit (214).

Die Versöhnung der Philosophie mit der Religion ist auch so nur mangelhaft, geschieht aber vollkommen im Jahre 1841 in Berlin durch die Offenbarungsphilosophie (216). Der negativen Philosophie ist zur Ergänzung die positive hinzuzufügen (217). Das blind oder gradezu Seiende und seine Ueberwindung (218). Die drei Personen der Gottheit schaffen die Welt (219). Der Mensch zerreißt deren Harmonie im Sündenfall und die zweite Potenz der Gottheit wird Mensch (220). Das Faktum der Offenbarung erhält für die Philosophie dieselbe Be-

deutung wie die sinnliche Erfahrung (221). Die Philosophie erfährt aus der Offenbarung was sie durch sich selbst nicht wissen kann, nämlich das Ueberverrünftige; dafür lehrt sie die Theologie den Inhalt der Offenbarung erkennen und nimmt den Satan, die bösen und guten Engel unter ihre Objekte auf (222).

Bedenken. Schelling ist durch seine Offenbarungsphilosophie von seiner früheren Philosophie nicht abgefallen (224), aber die Schöpfung der Welt ist überhaupt kein Problem der Philosophie (225). Inwiefern diese sich mit der Offenbarung zu befassen habe (226).

XIV. Hegel. (S. 227—246.)

Entgegenstehende Urtheile über Hegel (228). Fortschritt der hegelschen Methode über die schellingsche hinaus, sofern das Absolute nicht an dem Anfang unvermittelt steht, sondern als Resultat des methodisch fortschreitenden Denkens gewonnen werden soll (230). Das Denken aller ist keine subjektive Thätigkeit (231), hat das Sein nicht außer sich, sondern Logik und Metaphysik sind eins (232), und die Entwicklung des Denkens ist die Entwicklung des Seins. Der Begriff des bestimmungslosen Seins ist der Anfang des reinen Denkens (233); dieses Sein aber ist gleich dem Nichts (234), und die Einheit beider Gegensätze ist das Werden (236).

Somit ist das Denken die Selbstentfaltung des Begriffs von der abstrakten Allgemeinheit zum Reichthum der Unterschiede (237). Diese Selbstentfaltung geschieht mittelst der Dialektik, das ist die Methode des vernünftigen Denkens wie des Seins (239). Die Einheit der Gegensätze ist die Wahrheit (240).

Bedenken. Wäre das Sein auch der voraussetzungslose Anfang des Denkens, was es nicht ist (242), so wäre doch damit nicht weiter zu kommen. Die angebliche Selbstentwicklung des Begriffs ist vielmehr das willkürliche Verfahren des Philosophen (243). Von der Geisterwelt der Logik ist kein Uebergang zur Natur (244).

XV. Fortsetzung. (246—264.)

Rückblick (246). Die Methode des hegelschen Denkens soll mit Uebergehung der Naturphilosophie an der Philosophie des objektiven Geistes näher betrachtet werden (247). Der freie Wille bestimmt sich aus sich selbst zum Rechte (248). Die Negation des Rechtes ist das

Unrecht, die Wiederherstellung des Rechtes aus diesem ist die Strafe (250). Dieser äußerliche Widerspruch und dessen Lösung wird auf dem Standpunkt der Moralität zur innern Dialektik (251). Einheit oder Wahrheit des äußern Rechtes und der innern Moralität ist die Sittlichkeit (252), die sich stufenweise fortschreitend in der Familie (253), der bürgerlichen Gesellschaft (256) und dem Staate verwirklicht (258). Da sich die staatlichen Völker zu einander als Individuen verhalten, so beginnt die Selbstentfaltung des objektiven Geistes abermals in der Geschichte (262).

XVI. Fortsetzung. (S. 264—481.)

Da das Wesen des Geistes die Freiheit ist, so ist die Weltgeschichte die Entwicklung desselben zur Freiheit (265). Weil sich aber im Staat die sittliche Freiheit verwirklicht, so beginnt die Weltgeschichte erst mit der Bildung der staatlichen Völker, den Organen des objektiven Geistes (266). Ihren Schauplatz bilden der nördliche Theil Afrikas, Asien und Europa (267). Der Geist entwickelt sich aus der abstrakten Einheit zu feindlichen Gegensätzen bis zur wahrhaft menschlichen Freiheit. Die Organe dieses Entwicklungsprocesses sind die Völker Chinas (269), Indiens (269), Persiens (270), Aegyptens (271), Griechenlands u. s. f. (272).

Bedenken. Nimmt das Denken den umgekehrten Weg, etwa nach Schopenhauer, und wird der Begriff aus der Erkenntniß der Wirklichkeit abstrahirt, so ergeben sich hinsichtlich des freien Willens (274), des Rechtes (276), der sittlichen Bedeutung der Familie und des Staates (277) gänzlich andre Resultate. Warum sich die Geschichte nicht konstruiren läßt (278). Einfluß des Staates, worin der Philosoph lebte, auf sein reines Denken (280).

XVII. Fortsetzung. (S. 282—299.)

In der Religion kommt der Geist zur vollkommnen Erfassung seiner selbst, weßhalb dieselbe eine Angelegenheit Gottes ist (282). Indem die ewige Wahrheit als religiöse in der Hülle der Vorstellung erscheint, ist sie für Alle vorhanden (285). Der bei den Gegensätzen beharrende Verstand sieht in ihren Offenbarungen nur Widersprüche, wogegen sich deren höhere Einheit oder Wahrheit der Vernunft enthüllt, was der Fall ist bei der Trinität (286), der Lehre von Christo (287), dem

Sündenfall (288) und der Versöhnung (289), sämmtlich Unbegreiflichkeiten für den Verstand, hingegen für die Vernunft sinnliche Hüllen ewiger Wahrheiten.

Bedenken. Damit war freilich die Versöhnung der Vernunft und Offenbarung proklamirt (291), aber nicht für lange Zeit; denn der Glaube kam, besonders durch die evangelische Kirchenzeitung, Eschenmayer und Leo, bald zu der Einsicht, daß die Offenbarung auf diese Weise gemißhandelt werde (293); ebenso auch das Denken, besonders durch Strauß und Feuerbach, daß man der Vernunft Gewalt anthue (296), und Gläubige und Denkende waren einverstanden in der Unversöhnlichkeit der Religion und Philosophie. Das Faktum einer Religionsphilosophie aber erklärt sich nach Schopenhauer aus dem Verhältniß des Philosophen zum christlichen Staat (298).

XVIII. Feuerbach. (S. 299—318.)

Feuerbach (299). Er schlägt bei Erklärung der Religion und ihrer Dogmen den umgekehrten Weg ein, wie Hegel, sofern er vom individuellen Menschen ausgeht (301). Indem der Mensch sich von der Natur abhängig fühlt (302), so vergöttlicht er diese (303); aber er thut es um seine Wünsche zu befriedigen (305). Weil der Mensch das Wesen der Religion ist, so sind die polytheistischen und monotheistischen Religionen ihrem Wesen nach identisch (308), und verschieden nur, sofern entweder das Natürliche oder Geistige bei Bildung der Götter überwiegt (309). Wie die heidnischen Götter die vermenschlichte Natur, so ist das Christenthum das vergegenständlichte Wesen des Menschen (310), was an den Wundern, der Schöpfung aus Nichts und der Trinität zu erkennen ist (311), religiöse Vorstellungen, die nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Herzen zu verstehen sind.

Das nach außen versetzte und dort als Gott angebete Wesen des Menschen (314) wird durch die Kritik als Illusion erkannt und vernichtet. Es geschieht das aber zum Vortheil der Sittlichkeit (316). Der Atheismus ist nicht negativer, sondern positiver Natur (318).

XIX. Fortsetzung. (S. 318—327.)

Rückblick. Warum ein Atheist die Geheimnisse der Religion besser deuten kann, als ein moderner Gläubiger (318). Feuerbachs philosophischer Standpunkt. Das Wesen der spekulativen Philosophie ist die

R 7

Theologie; denn indem sie, unter Voraussetzung der Einheit des Denkens und Seins, aus abstrakten Begriffen die Wirklichkeit herleitet, verfährt sie wie die Theologie im ontologischen Beweise vom Dasein eines Gottes (320). So aber gelangt die Philosophie nicht zum wirklichen Sein (323); dieses wird vielmehr im Gefühl oder durch den Sinn erfaßt (324). Darum hat die Philosophie vom wirklichen Sein ihren Ausgang zu nehmen, aber die empirische Thätigkeit schließt schon die philosophische in sich (325). Denn im Menschen erlangen die Sinne eine so universelle Bedeutung, daß sie sich zum Denken steigern (326). Der wirkliche Mensch, als die Einheit des Seins und Denkens, ist das Geheimniß der Religion, wie der spekulativen Philosophie.

Bedenken. Feuerbach hat nur mit Rücksicht auf die derzeit herrschende Philosophie ein Recht, seine Grundsätze als die einer Philosophie der Zukunft zu bezeichnen, da diese von Kant und Schopenhauer geltend gemacht sind (328). Letzterer hat gleichfalls den theologischen Charakter der Philosophie nachgewiesen (329). Das Problem der neuern Philosophie aber, das Verhältniß des Idealen und Realen in aller Erkenntniß, ist, nachdem es durch Fichte, Schelling und Hegel unklar aufgefaßt ist, durch Feuerbach in seiner Bedeutung nicht gewürdigt (331). Mit der Einsicht in diese aber beginnt die Philosophie im eigentlichen Sinne ihre Arbeit, und muß, wenn das Deduciren der Wahrheit aus abstrakten Begriffen sein Ende erreicht hat, zu Kant und Schopenhauer zurückkehren (336).

Schnellpressendruck von Pontt & von Döhren.

